Diego Fusaro

HISTORIA Y CONCIENCIA DEL PRECARIADO

SIERVOS Y SEÑORES DE LA GLOBALIZACIÓN

Alianza editorial

Diego Fusaro

HISTORIA Y CONCIENCIA DEL PRECARIADO

SIERVOS Y SEÑORES DE LA GLOBALIZACIÓN

Alianza editorial

Diego Fusaro

HISTORIA Y CONCIENCIA DEL PRECARIADO

SIERVOS Y SEÑORES DE LA GLOBALIZACIÓN

Traducción de Alejandro Pradera

Alianza editorial

En memoria de Giovanni Garbarino (1923-2017),

que me enseñó con sencillez el valor de la estabilidad

y de las cosas que permanecen.

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni [1] .

M. A. LUCANO, Farsalia, I, 128

La servidumbre, en el proceso de su realización, ha podido muy bien convertírsenos en lo contrario de aquello que ella inmediatamente era; y en efecto, en cuanto conciencia hecha volver sobre sí, habrá de volver a sí misma y experimentar un vuelco que la convierta en verdadera autonomía [2] .

G. W. F. HEGEL, Fenomenología del espíritu

Los esclavos te liberarán.

O nadie o todos. Todo o nada.

Uno solo no puede salvarse.

B. BRECHT, O nadie o todos [3]

■

1 La causa vencedora agradó a los dioses, pero la perdedora a Catón (N. del T.).

2 Fenomenología del espíritu, ed. M. Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 297 (N. del T.).

3 Traducción del alemán de J. Munárriz (N. del T.).

Índice

1. VACÍAS PLAZAS, DESCORAZONADOS TALLERES

2. MEMORIAS DE CLASE

2.1. Con Lukács, más allá de Lukács

2.2. La realidad como acaecer social

2.3. Siervo y Señor. Luchas por el reconocimiento

2.4. Las cadenas invisibles de la servidumbre económica

2.5. Clase y conciencia. Aventuras del sujeto

2.6. En sí y para sí, o todo o nada

3. PROLETARIADO 2.0. LA PRECARIZACIÓN DE LAS MASAS

3.1. De la lucha a la masacre de clase

3.2. La rebelión de las élites: el Señor vuelve a quedarse con todo

3.3. Fin de la eticidad. El sistema de las necesidades mundial

3.4. Internacional liberal-financiera: el Señor globalista y posburgués

3.5. Eclipse de la burguesía y del proletariado

4. LA ARISTOCRACIA FINANCIERA, NUEVA CLASE DOMINANTE

4.1. Señor mundialista y Siervo precarizado

4.2. Segunda Restauración y revancha de la nueva aristocracia financiera

4.3. Asimetrías del conflicto: sufrir la hegemonía del enemigo

4.4. Deseticización y desestabilización del mundo de la vida

4.5. Ateísmo en el mundo ético y privatización de las existencias

4.6. La aversión del capital flexible a la familia, la sociedad civil y el Estado

4.7. Sin reconocimiento. El retorno de la plebe

5. DERROTA DE CLASE Y NUEVO ORDEN MUNDIAL

5.1. Explotación sin conflicto: el callado sufrimiento del Siervo abandonado

5.2. Turbocapitalismo flexible posburgués y posproletario

5.3. Soledad de los trabajadores y secuestro de la mirada

5.4. Sin empleo fijo. Existencias por tiempo limitado

5.5. Economización del conflicto y desactivación de la conciencia opositiva

5.6. «Glebalización»: neofeudalismo y el Sacro Imperio Romano de las finanzas

5.7. Laboratores, oratores, bellatores: una sociedad refeudalizada

5.8. Vivir de las rentas. Bancocracia y esclavitud de la deuda

5.9. Luto de clase. Flexibilidad y subordinación

6. LA GLOBALIZACIÓN COMO TRIUNFO DEL NUEVO SEÑOR

6.1. Matar al mandarín chino: violencia invisible

6.2. Amar las propias cadenas: neolengua y pensamiento único

6.3. Desregulación. Lado anárquico y lado liberal del mundialismo

6.4. Homo globalis. De los pueblos nacionales a las multitudes desarraigadas del consumo

6.5. Equilibrios precarios: la igualdad de la irrelevancia

6.6. Imperio de lo efímero. Escenas de ordinaria flexibilidad global

6.7. De la alienación fordista a la alienación precarista

7. ACUMULACIÓN FLEXIBLE Y MOVILIZACIÓN TOTAL

7.1. El mundo como voluntad y movilización

7.2. La «universal movilidad del trabajador». La profecía de Marx

7.3. La flexibilidad como instrumento de la lucha de clases

7.4. Fordismo, toyotismo, precarismo

7.5. Vidas de free-lance. Precariedad por tiempo indefinido

7.6. «Color che son sospesi». Los intermitentes y el nuevo lumpemproletariado

7.7. Conciencia de clase disgregada y conflictos horizontales

7.8. Economía de la promesa y trabajo neoservil

7.9. Trabajar-a-cambio-de-nada: inflexible flexibilidad

8. BIOECONOMÍA. EL CAPITAL AL ASALTO DE LA VIDA

8.1. Economía del tiempo y empresa total

8.2. Profanación de la casa y crisis de la οἶκος

8.3. Capital cognitivo y trabajo inmaterial

8.4. Desindicalización e individualización del trabajo

8.5. Insociable sociabilidad y mito del emprendedor de sí mismo

8.6. Individualismo competitivo para conciencias posmodernizadas

8.7. «La donna è mobile». Trabajo feminizado

8.8. El cine y la fábrica: imágenes de la alienación

8.9. ¿A ti cuándo te vence el contrato? Vigilados y castigados

9. DESARRAIGO PLANETARIO

9.1. Inmigración de masas: un arma del capital

9.2. Ejército industrial de reserva

9.3. Para explotar mejor: Las uvas de la ira, de Steinbeck

9.4. Idiotismo xenófobo y elogio apriorístico de la inmigración

9.5. Libre circulación abstracta, movilidad forzosa concreta

9.6. Homo migrans. Des-empleo y nomadismo

9.7. Desterritorialización y denegación de la ciudadanía

9.8. Desubicaciones. Expatriación permanente y movilidad perpetua

9.9. Ausencia de patria y nomadismo sin fronteras

9.10. Sin lengua madre. La dictadura del inglés

10. TREMENDO, PERO NO IRREMEDIABLE

10.1. Reorganizar las armas de la crítica

10.2. Síntesis inéditas. Reverticalizar el conflicto

10.3. Nuevos mapas. Recategorizar lo real

10.4. Antifascismo en ausencia de fascismo

10.5. El frente único de los derrotados de la mundialización

10.6. Pasión duradera y nueva conexión sentimental

10.7. El lado malo. Por una repolitización de la lucha

10.8. Recuperarlo todo. Indocilidad razonada

10.9. Siete minutos. La fuerza de decir no

NOTAS

CRÉDITOS

CAPÍTULO 1

VACÍAS PLAZAS, DESCORAZONADOS TALLERES

[1]

Los que viven son los que luchan; son aquellos

a los que un designio firme llena el alma y la frente,

los que de un alto destino escalan la áspera cima,

los que caminan pensativos, prendados de un fin sublime, teniendo ante los ojos sin cesar, noche y día

o una santa labor o algún gran amor [2] .

VICTOR HUGO, Ceux qui luttent

Custodiado en el Museo del Novecento de Milán, el cuadro El cuarto estado de Giuseppe Pellizza de Volpedo puede considerarse, con todo derecho, la imagen donde mejor se condensan las experiencias de la clase trabajadora en el arco temporal que va, aproximadamente, desde la primera mitad del siglo XIX a la segunda mitad del XX.

Incluso antes de cualquier elaboración conceptual, la obra de Pellizza da Volpedo, pintada en 1901, plasma de forma inmediata el sentido de las luchas y de las expectativas, pero también la fuerza de la oposición y de la unidad de la marcha que ha ido desgranando, aun con grandes altibajos, la historia del movimiento obrero y de sus reivindicaciones.

Lo que se visualiza sobre el lienzo del pintor es una huelga de trabajadores. El cuadro, sin embargo, también representa otras cosas. Junto a la protesta, trazada plásticamente, hay una visualización del ascenso y la consolidación de una nueva clase

social —el proletariado— que, en el marco de la sociedad industrial moderna y de sus conflictos, va madurando de forma creciente la conciencia de su estatus y de sus derechos, de su posición objetiva y de sus aspiraciones.

Giuseppe Pellizza de Volpedo, El cuarto estado, 1901

(Museo del Novecento, Milán © Archivi Alinari, Florencia)

Las figuras inmortalizadas en la pintura marchan con orgullo, conscientes de sí mismas y de sus reivindicaciones, con rumbo a un futuro liberado de la opresión de la que está preñada el presente. La idea de un más allá ennoblecedor respecto a la miseria que lo mantiene sometido al dominio del beneficio y de la clase que lo representa hace que el proletariado, en el cuadro de Pellizza da Volpedo, parezca orgulloso y animado por ese optimismo militante que le lleva a marchar y a luchar, considerando el presente como algo no definitivo.

Pellizza da Volpedo sitúa las figuras —hombres y mujeres, niños y ancianos— unas al lado de otras, como queriendo subrayar la igualdad y la solidaridad como valores de referencia de la nueva clase, asumidos como criterios de orientación con vistas a una sociedad que está por llegar y a la que todas esas figuras aspiran, y

al mismo tiempo como normas fundamentales de su relación horizontal concreta en la vida cotidiana. Avanzan juntos, compactos y ordenados, hacia un porvenir entretejido conforme a unas relaciones horizontales entre libres e iguales.

Con un marcado sentido realista, Pellizza da Volpedo delinea algunos debates en curso, dentro del grupo, apuntando al diálogo como característica de la nueva clase, en antítesis con el autoritarismo estructuralmente antidemocrático que caracteriza las relaciones de fuerza en el marco de la sociedad industrial. La clase que trabaja exhibe una condición social ciertamente modesta, pero digna: la forma de vestir uniforme e indudablemente no elegante de los trabajadores y las mujeres que avanzan descalzas coexisten, en el cuadro, con su mirada orgullosa y digna, dirigida ora a sus compañeros de marcha, ora al horizonte abierto del porvenir.

No hay nada de lo que avergonzarse para quien, aun perteneciendo a una condición social humilde, está orgullosamente dispuesto a luchar con sus compañeros para quitarse de encima el peso de las cadenas que hacen de él un siervo en lo material pero no en lo espiritual y, con ello, ganar un mundo que hasta ahora le ha sido negado. Incluso en las últimas filas, algunos han sido inmortalizados en el momento que se ponen la mano en la frente para divisar el horizonte.

Los trabajadores avanzan cohesionados hacia un futuro radiante, hacia un lugar de justicia y de humanidad donde se redima el mísero presente que ellos, tanto en la marcha como en la vida, están recorriendo, como si se tratara de una condición pasajera o de un desierto temporal. En primer plano destaca, a la cabeza de la marcha, un hombre acompañado, verosímilmente, por su esposa, con su hijo pequeño en brazos. Con esa imagen el autor tal vez aspira a subrayar que, tradicionalmente, la clave de la nueva clase, de la que además recibe su nombre, hay que buscarla en su capacidad de engendrar una nutrida prole para enviarla, ya desde una temprana edad, a esos laboratorios de la producción capitalista donde, demasiado a menudo, encontrará su muerte prematura (el «gran robo herodiano de los inocentes» [1] que menciona Marx).

En 2014, en ese mismo Museo del Novecento de Milán, donde también se conservan los bocetos preparatorios de El cuarto estado,

se expuso la obra de Massimo Bartolini titulada My Fourth Homage (2003).

Ya desde el título, la creación artística se presenta como un homenaje contemporáneo a la obra de Pellizza da Volpedo. Además, aspira, por así decirlo, a actualizar sus contenidos, poniéndolos a la altura de los tiempos y visualizando la nueva condición de la clase trabajadora al cabo de poco más de cien años de El cuarto estado. Ahora, en el centro de la escena aparece el nuevo «cuarto estado», formado por los derrotados de la mundialización: trabajadores intermitentes y precarios, migrantes y becarios, interinos y esclavos de la prestación ocasional [2]. La impresión que produce la inmediata y espontánea comparación entre los cuadros de Pellizza de Volpedo y de Bartolini es desconcertante, literalmente unheimlich. El asunto del cuadro es, intencionadamente, el mismo, pero ahora ha quedado inmortalizado en una condición completamente distinta de la de la huelga de 1901.

Massimo Bartolini, My Fourth Homage, 2003 (Museo del Novecento, Milán)

Lo que llama la atención del imaginario es, ante todo, la triple ausencia de dinamismo, de coralidad y de orgullo. Lejos de estar en marcha, los proletarios del nuevo milenio están inmóviles. A

diferencia de las de Pellizza da Volpedo, aquí las figuras no hablan animadamente entre ellas sobre la condición de la clase trabajadora y, plausiblemente, sobre sus objetivos y sus reivindicaciones. Todas y cada una de ellas están encerradas en una suerte de afasia rayana en el autismo, algo que también pone de manifiesto su mirada perdida en el vacío, despojada de toda pasión, espejo del desencanto total en el que están suspendidas: no hay ningún futuro radiante hacia el que marchar, ni tampoco algo grande en lo que creer o que esperar, ninguna gramática del conflicto por la que orientarse entre las contradicciones del presente.

Los personajes del cuadro callan afligidos, encerrados cada uno en el espacio mínimo de su propio yo individual, indiferentes y, tal vez, ajenos a los que están a su lado, oprimidos por sus mismas cadenas. Cada uno es un átomo aislado que, aun en medio de la multiplicidad de sus semejantes, permanece deliberadamente solo, incapaz de comunicar con los demás, o incluso siquiera de escucharlos. El vínculo social ha sido interrumpido; la esperanza militante, aniquilada.

Si los trabajadores de Pellizza da Volpedo marchaban cohesionados y en diálogo, orgullosos y dignos, unidos en la igualdad y en la unidad de sus perspectivas, los trabajadores del nuevo milenio que se visualizan en My Fourth Homage están inmóviles y, para colmo, con las piernas enterradas hasta las rodillas. Su condición es estática y no reivindicativa, de un inmovilismo remiso y no de una indocilidad razonada, de desconcierto general y no de conciencia opositiva.

Aguantan en silencio, sin encontrar siquiera las palabras para denunciar el sufrimiento que padecen cotidianamente. Carecen por completo de un relato de clase capaz de conferir unidad a la pluralidad de las biografías individuales. Cada día que pasa se hunden más en su situación de miseria y alienación, de explotación y mortificación, incapaces tanto de unirse para formar una cadena social [3] que dé voz a sus reivindicaciones y a las injusticias que día a día sufren en carne viva, como de conseguir que resplandezca la idea de un mañana redimido a cuya luz evaluar, y a renglón seguido combatir, la miseria de un hoy que les ve encadenados. Sus miradas dejan entrever apatía y desconcierto, cuando no vergüenza,

por su condición de excluidos.

Lejos de traducirse en una orgullosa reivindicación de clase, su situación se cristaliza en una aceptación desencantada, a caballo entre resignación y vergüenza, entre extravío y miedo, de la servidumbre formalmente libre a la que están condenados. Los nuevos proletarios, expropiados de su futuro y de su dignidad, condenados a la cadena perpetua de un presente de mercantilización integral, ni siquiera pueden calificarse como tales salvo de forma impropia. Entre ellos no aparece ni un solo niño. Como tampoco son conscientes de pertenecer a una misma clase, la nueva clase de los explotados planetarios, en cuyas cadenas intervienen categorías diferentes de la de los obreros fabriles representada en El cuarto estado.

En una época en que los vínculos sociales están cortados, donde la cosificación generalizada genera «una ultraindividualización y una cosificación mecánica del hombre» [3] cada cual está autistamente encerrado en sí mismo, como si fuera un objeto inerte. Por ello, es incapaz de establecer una conexión dinámica entre su sufrimiento y el sufrimiento ajeno, y así dar vida a una reivindicación coral. En palabras de Pasolini, en su poema Las cenizas de Gramsci, el tiempo de las «vacías plazas» y de los «descorazonados talleres» se ha hecho realidad.

La incapacidad de comunicar y de adquirir conciencia de la comunidad de destino y de condiciones está plásticamente representada por los espacios, prácticamente insalvables, que los separan, además de por sus miradas aterradas, siempre dirigidas al vacío y nunca hacia la persona que tienen a su lado. La forma de vestir de los nuevos esclavos del trabajo intermitente, neuronal y material, ataviados en una pluralidad de formas inconexas entre sí, revela sus distintos orígenes y procedencias, pero también su incapacidad fisiológica de comprenderse como partes unitarias de una totalidad, aunque sea como miembros de un grupo que tiene un mundo que ganar y solo sus cadenas que perder.

A diferencia de la pluralidad que se sabe unitaria, y que quedó plasmada en El cuarto estado, aquí aflora nítidamente una multiplicidad fragmentada y escindida, que en apariencia no se deja reconducir a ningún tipo de unidad posible. Ningún diálogo, ningún

efecto contrario de retroceso: en sus rostros y en su compostura solo podemos atisbar desconcierto y desolación, la conciencia de que falta algo y, al mismo tiempo, la aceptación resignada de su injusta situación, vivida como algo natural y fisiológico, como si fuera un destino fatal.

La afasia y la imposibilidad de representar una transformación han colonizado sus mentes. El ámbito material que padecen a diario se ha extendido hasta desbordar en la subalternidad espiritual más inconfesable, en la aceptación depresiva de sus cadenas, y acaso también en la tétrica convicción de que el horror del que son víctimas es estructuralmente insalvable y, para colmo, una consecuencia de su incapacidad de hacerse valer en un mundo que ha adoptado la competitividad universal como valor exclusivo.

Los trabajadores de Bartolini, miembros de una clase específica sin saberlo, carecen tanto de conciencia como de perspectiva, de capacidad organizativa e incluso de gramática opositiva: y mientras tanto se hunden cada vez más, incapaces de reaccionar, divididos como si fueran muchas unidades intercambiables y aisladas, inmóviles y fabricadas en serie, todas distintas y, a la vez, todas iguales por culpa de la condición en que se hallan, pero también por esa maraña de pasiones tristes que —de la apatía a la resignación, de la indiferencia al cinismo, del desencanto a la desesperación— se han adueñado de sus almas en una época en que, de nuevo con Pasolini, «toda idea es irreal, toda pasión es irreal».

El cuarto estado de Pellizza de Volpedo y My Fourth Homage de Bartolini delinean un mismo sujeto social inmortalizado en dos fases diferentes de su historia. En el lapso temporal que separa el primer cuadro del segundo se ha producido en la historia real de unas relaciones de fuerza muy concretas, pero también en la conciencia combativa de los dominados, un cambio que puede, con toda justicia, calificarse de paradigmático y de epochemachend: hemos pasado del proletariado al precariado. Hemos pasado de la lucha de clases a la derrota de clases [44].

El antagonismo consciente y reivindicativo, encaminado a la búsqueda de futuros alternativos y menos indecentes, libres de la contradicción clasista, se ha extinguido en la soledad de una masa amorfa de nuevos esclavos, que, sin ser conscientes de serlo, viven

su condición como un destino natural y eterno.

En el arco de los poco más de cien años que separan El cuarto estado de My Fourth Homage, han ido transformándose rápidamente las formas y las prácticas del dominio en el horizonte de la sociedad capitalista occidental, pero también las capacidades reivindicativas y las gramáticas del conflicto de los condenados de la tierra, ahora aún más condenados por los procesos de la globalización: han cambiado tanto la historia como la conciencia de la clase trabajadora. El sentido de esa transición traumática, analizada en las dos dimensiones de la historia real y de la conciencia representativa de la clase dominada constituye el objeto de este estudio.

■

1 Alusión a un verso del poema Le ceneri di Gramsci (1954), de P. P. Pasolini (N. del T.).

2 Traducción del francés de J. Munárriz (N. del T.).

3 «Social catena», en el original, una expresión sacada del poema La ginestra (1836), de Giacomo Leopardi (N. del T.).

4 Lotta di classe / rotta di classe en el original, donde rotta significa «derrota aplastante» (N. del T.).

CAPÍTULO 2

MEMORIAS DE CLASE

Pues bien, la conciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se atribuye de este modo a una determinada situación típica en el proceso de la producción. Esa conciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etc. Y, sin embargo, la actuación históricamente decisiva de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa conciencia y no por el pensamiento, etc., del individuo, y solo puede reconocerse por esa conciencia [5] .

G. LUKÁCS, Historia y conciencia de clase

2.1. Con Lukács, más allá de Lukács

El espíritu es ese poder en cuanto mira a lo negativo a la cara y se demora en ello [6] .

G. W. F. HEGEL, Fenomenología del espíritu

Para evitar confusiones, aclaremos de inmediato que el objetivo que nos hemos prefijado no coincide con un examen sociológico e histórico de la condición trabajadora en sus evoluciones espacio-temporales. Las obras específicamente dedicadas a ese tema son numerosas y diversas por sus puntos de vista y sus enfoques: las hemos utilizado como documentación imprescindible y, en distintos momentos, las mencionaremos expresamente.

No obstante, nuestro trabajo pretende operar de una forma alternativa. Aspira a reconstruir, en un plano histórico-filosófico, esa transición del proletariado al precariado —nos limitamos, provisionalmente, a denominarlo así— que salta a la vista con un extraordinario poder evocador al comparar los dos cuadros examinados anteriormente. Al perseguir ese objetivo, resultará imprescindible situar esa trascendental metamorfosis en el marco de la aparición de la precariedad universal y del nuevo orden capitalista posfordista, basado en el modelo de la acumulación flexible.

Va más allá de nuestros objetivos la reconstrucción sociológica avalada por unos datos que, a pesar de todo, como hemos destacado, tendremos debidamente en cuenta. Por el contrario, nos proponemos examinar el sentido y la lógica de la aventura de la clase dominada en el conflicto inscrito en la relación de fuerzas capitalista, e insertaremos ese proceso en el marco de un estudio sobre la dialéctica del capitalismo que ya hemos iniciado y

desarrollado en otros trabajos [1].

Hemos decidido titular nuestro estudio Historia y conciencia del precariado no solo como obligado tributo —además de a Pellizza da Volpedo— a György Lukács (1885-1971), que junto con Antonio Gramsci y Ernst Bloch es el discípulo más heterodoxo y genial de Marx en el «siglo breve», y a su Historia y conciencia de clase. Estudios sobre la dialéctica marxista (1923). Además de esa intención de rendir un homenaje, hay otro motivo, de orden más propiamente teórico. Efectivamente, consideramos que en este momento es de vital importancia una investigación que siga los pasos de Historia y conciencia de clase, es decir de su intento, sobre el fundamento del hegelismo y el marxismo, de interpretar la dialéctica de clase en el seno de la contradictoria totalidad social: y todo ello con vistas a aclarar tanto la esencia de la nueva estructura del conflicto de clases en el cuadro histórico posterior a 1989, como las condiciones objetivas para la constitución de una nueva subjetividad antagonista.

Sin exagerar, Historia y conciencia de clase es a la Revolución Rusa lo que el Fundamento de la doctrina de la ciencia de Johann Gottlieb Fichte a la Revolución Francesa: ambas obras se configuran como ontologías de la revolución [2]. La Doctrina de la ciencia de Fichte concibe el mundo objetivo (el no-Yo) como la sucesión de las objetivaciones de la praxis subjetiva de la humanidad (el Yo), yo por consiguiente como mundo histórico-social que, lejos de ser una inalterable «cosa en sí misma», puede ser transformado y reprogramado por la libre actividad creadora del sujeto («el Yo se pone a sí mismo como determinante del no-Yo» [3]) [4].

Sobre la base de la subjetivo-objetividad hegeliana y de su concepto del ser como «unión de la unión y de la no unión» [5] (el nexo de identidad de la identidad y de la no identidad), Historia y conciencia de clase, por su parte, considera que la identidad subjetivo-objetiva está garantizada por la praxis revolucionaria del sujeto portador de conciencia de clase —el proletariado— y organizada en un partido, de modo que resulte posible dejar atrás la prosa cosificadora del reino de la alienación y del clasismo por la vía revolucionaria para llegar a una formación social nueva y más elevada, libre del clasismo y de la cosificación.

La sociología y la descripción histórica son, a nuestro juicio, indispensables y, a la vez, insuficientes. El método descriptivo que demasiado a menudo tiende a caracterizarlas impide —y, más aún, niega sistemáticamente de partida— la posibilidad de entender la totalidad social como contradicción en movimiento, como lugar del conflicto de las partes que constituyen la Totalidad concreta [6]. Únicamente la mirada dinámica de la dialéctica es capaz de descifrar la totalidad contradictoria resultante del mundo histórico: mientras que la perspectiva sectorial del intelecto sociológico y económico abstracto permanece, necesariamente, vinculada a la parte solidificada. Y, debido a ello, se elimina la posibilidad de enfocar la contradicción, que nunca está en las partes individuales sino en la concreción de su relación en movimiento.

En palabras de Lukács: «investigación concreta significa, pues, lo siguiente: referencia a la sociedad como un todo» [7], como totalidad dinámico-contradictoria. Significa la capacidad de poner en relación dinámica la parte con el todo, evitando sacrificar una de las dos dimensiones en aras de la otra y, con Gramsci, «siempre relacionando orgánicamente cada aspecto parcial en la totalidad» [8]. Como reconocimiento racional de la unidad ontológica de los opuestos en movimiento temporal y en una correlación esencial, la dialéctica hegeliana metabolizada y practicada por Historia y conciencia de clase se rige explícitamente por la voluntad de no detener la mirada sobre las partes fetichizadas y consideradas al margen de cualquier relación entre ellas (las «formas fetichistas de objetividad») [9], sino sobre su nexo contradictorio, sobre el conflicto que va desgranando su relación en el terreno cosificado de la sociedad clasista: cuyos rasgos, por otra parte, afloran incluso de su propia tendencia a transfigurar los procesos en una realidad rígida y estática, y las relaciones conflictivas en cosas objetivas e inertes, en datos brutos y petrificados.

Como aclara Lukács, el método de las ciencias de la naturaleza y del intelecto abstracto «no conoce en su material contradicciones ni antagonismos» [10]. Dicho método, plenamente legítimo en su ámbito específico, acaba resultando ser ideológico en cuanto se pretende aplicarlo a la realidad histórica: a la que proporciona una justificación, ni siquiera demasiado indirecta y larvada, en el acto mismo con que la fracciona en partes inconexas, ocultando el

conflicto y presentando falsamente lo real como una realidad pacificada. Con la sintaxis de Lukács, «el ideal cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, el cual, aplicado a la naturaleza se limita a servir al progreso de la ciencia, resulta ser, aplicado al desarrollo social, un arma ideológica de la burguesía» [11] utilizado por el polo de los dominantes.

En última síntesis, para el intelecto abstracto solo existen «cosas» inconexas y fijas, estáticas y no en relación, mientras que para la razón dialéctica lo existente en sí se presenta como un nexo conflictivo y dinámico concreto entre las partes que constituyen la Totalidad. En ese sentido, la dialéctica «frente a todos esos hechos y sistemas parciales y aisladores subraya la concreta unidad del todo» [12]. La dialéctica revela que la totalidad concreta es la categoría auténtica de la realidad conforme a «la esencia del método que Marx tomó de Hegel» [13].

La visión corriente —afirma Lukács— «ha errado del modo más pleno la concreción, la sociedad como totalidad concreta» [14], y por consiguiente la producción en una fase determinada de su desarrollo social, así como la ordenación de la sociedad en clases que son el efecto de ese desarrollo. Desde el punto de vista del intelecto abstracto científico, las contradicciones, en caso de que surgieran en el transcurso del análisis, serían simplemente un indicio de la presencia de errores en la comprensión científica. Como tales, deberían superarse con una investigación más refinada y minuciosa.

En cambio, para la razón dialéctica, las contradicciones, lejos de estar en el análisis, son el material del que está entretejida la realidad característica del cosmos de morfología capitalista, son manifestaciones del fundamento antagónico y cosificado de ese ordenamiento social, hoy vivido como algo natural y eterno (capitalismus sive natura). Esas contradicciones pueden superarse realmente, no en el pensamiento, es decir mediante investigaciones científicas más refinadas, sino en el transcurso del desarrollo social, por la vía práctico-crítica. Por ello, «para el método dialéctico el problema central es la transformación de la realidad» [15], la acción del Sujeto que actúa sobre el Objeto.

Si el intelecto abstracto eterniza ideológicamente las formas

históricamente determinadas de la economía capitalista (solidificándolas en forma de presencias ya dadas desde siempre), la razón dialéctica las muestra en su génesis y en su desarrollo: con la sintaxis del Capital, revela que «formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa» [16], ya que se trata de «formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado [für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise]: la producción de mercancías» [17].

Como sabemos, en las páginas de Historia y conciencia de clase, el sujeto, concebido como totalidad, en el que recae la tarea de comprender la Totalidad histórico-social y de actuar de manera revolucionaria dentro de ella, coincide con la clase, y en particular con la clase obrera. Solo ella es capaz, a juicio de Lukács, de deshacer «el dilema del fatalismo de las leyes puras y la ética de la pura intención» [18], es decir la antítesis entre el determinismo de la espera del hundimiento espontáneo del mundo histórico a causa de las contradicciones que lo infectan y la moral de las «almas bellas» y de los «profetas desarmados», como los clasificaba Maquiavelo, que, condenados «a la ruina», aspiran a una acción pura, basada en la voluntad abstracta y no en la contradictoria realidad histórica concreta y objetiva.

La conciencia de clase del proletariado se presenta como verdad del proceso histórico como sujeto, es decir como conciencia del proceso contradictorio —hegelianamente, de la realidad como Wirklichkeit y no como Realität— una conciencia que requiere una intervención práctico-crítica, organizada por el partido como expresión y como «forma de la conciencia proletaria de clase» [19]. El presupuesto hegeliano de lo real como Wirklichkeit implica una concepción por la que, con Gramsci, «la objetividad es un devenir» [20], es decir, procesualidad contradictoria, y por la que, con Lukács, es necesario concebir «la realidad como acaecer social» [21], como objetivación social de la praxis históricamente determinada. En palabras de Hegel, «la verdad consiste en no asumir una actitud hacia el objeto como algo extraño» [22], y por consiguiente en no separar sujeto y objeto anquilosándolos en formas estáticas y autónomas,

independientes de la praxis histórica subjetiva.

La conciencia de clase, es decir la conciencia de la totalidad dinámico-contradictoria, es, para Lukács, la ética del proletariado, en contra de la moralidad abstracta del yo individual robinsoniano desocializado; y que constituye la unidad de la teoría y de la praxis del sujeto histórico que se organiza como subjetividad consciente y revolucionaria en el marco de una totalidad cambiante y contradictoria. De ahí, de nuevo, «la significación decisiva de la consideración dialéctica de la totalidad» [23].

Un ensayo decisivo de Historia y conciencia de clase está dedicado a la «cosificación» (Verdinglichung), es decir a esa tendencia, típica del reino animal del espíritu capitalista, ya estudiada por El capital de Marx a través de la categoría del «fetichismo de las mercancías», a transformar los procesos en realidad rígida y las relaciones en cosas fetichizadas; y que tiene como consecuencia que a los hombres que están a merced de la cosificación se les escapa que sus relaciones sociales son un producto de dichos procesos, igual que la tela y el lino [24].

Así pues, en el cuadro de lo que Marx denomina «personificación de las cosas y cosificación de las relaciones de producción» [25] (Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse), la dinámica social se muestra, en el marco de la cosificación imperante, como un puro movimiento de cosas que gobiernan a los hombres y que ellos ya no son capaces de administrar ni de reconocer como un producto histórico suyo. El propio capital como nexo social asimétrico basado en la relación de señorío y servidumbre, y encaminado a la revalorización ilimitada del valor, se presenta de una forma espectral y cosificada como «poder social, extraño, independiente» [26] (entfremdete, verselbständigte gesellschaftliche Macht), como una tela de araña que acaba aprisionando a la araña que la ha tejido. Hay siervos y señores, igualmente sometidos, en cualquier caso, a la lógica autorreferente del aumento nihilista del valor, el único sujeto que plantea sus formas y que aspira a su liberación completa. «Nunca, pues», dice El capital, «debe considerarse el valor de uso como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento infatigable de la obtención de ganancias [rastlose

Bewegung des Gewinnes]» [27].

Lukács señala «el abandono del hombre de la sociedad burguesa a las fuerzas de producción» [28]. De ahí la exigencia, para la clase subalterna, de una «comprensión más acertada del carácter procesual de los fenómenos sociales» y «el descubrimiento más exacto de la apariencia de su rígida coseidad» [29]. Con la gramática de Fichte, la objetividad aparentemente autónoma y positiva existe como no-Yo, es decir como objetivación planteada por el propio Yo en su actividad práctica determinante. Por ello, la verdad consiste en no asumir una actitud hacia la objetividad como algo extraño, positivo y autónomo.

Marx y Lukács ponen de manifiesto que el capital y sus configuraciones no son cosas rígidas y dadas, sino relaciones sociales conflictivas, tensiones de fuerzas antagónicas, basadas en el nexo opositivo y asimétrico entre Siervo y Señor y en la explotación de esa mercancía sui géneris que es la fuerza de trabajo, la única capaz de generar plusvalor a beneficio del propietario de los medios de producción [30]. Hacen visible lo que el Señor y sus funcionarios ideológicos se afanan por ocultar a toda costa, es decir el carácter antagónico de la acumulación capitalista en todas sus fases, o incluso el elemento conflictivo como condición sine qua non del nexo de fuerza capitalista, de la Totalidad contradictoria, cosificadora y clasista que —como unión de estructura y de superestructura— llamábamos capitalismo y que, a partir de 1989 se ha ido imponiendo cada vez más, a nivel ideológico, como una naturaleza dada desde siempre.

2.2. La realidad como acaecer social

El Yo se pone a sí mismo como determinante del no-Yo

J. G. Fichte, Fundamento de la doctrina de la ciencia

La denominada «precariedad» forma parte de esa lógica por derecho propio. En efecto, lejos de ser una cosa o una situación dada, la precariedad obedece a una relación tensional y opositiva, a un proceso de explotación, inédito hasta ahora, de la fuerza de trabajo de los trabajadores, reducidos a un polo meramente pasivo; y, por consiguiente, la precariedad corresponde a un momento de la ofensiva que desde 1989 desencadenó el Señor en perjuicio del Siervo.

En otras palabras, y anticipando lo que iremos argumentando a lo largo de nuestro estudio, la «precariedad», como se la presenta demasiado a menudo, ocultando su carácter social, no es una realidad dada ni una situación rígida. Por el contrario, es la nueva forma que ha asumido el modo de producción capitalista al llegar a su fase absoluta (acumulación flexible), la fase en que la explotación de clase alcanza su cima, en que se lleva a su grado más extremo la movilización de lo existente y en que se deja atrás la estabilidad de las anteriores figuras históricas burguesas y proletarias. La precariedad es la nueva figura de la acumulación flexible del capital y, al mismo tiempo, de la estructuración del conflicto de clase entre Siervo y Señor en el nuevo escenario posfordista.

Sin relacionarla con la Totalidad histórico-contradictoria del modo de producción, la precariedad no es más que una categoría abstracta y genérica, incapaz de influir en las relaciones de fuerza reales y en la nueva organización global de la producción flexible

basada en la precarización del trabajo y en el triunfo de la clase dominante a partir de 1989 [31]. Por ello, no es posible descifrar la lógica subyacente al trabajo precarizado y a las nuevas formas de esclavitud asalariada flexible más que a partir de Marx y Lukács y llevando su discurso a la altura de nuestros tiempos. El trabajo precario e intermitente, unido a la nueva figura de la acumulación flexible posfordista, permite descifrar la esencia tanto de la nueva fisonomía del conflicto de clase como de esa dinámica de precarización integral del mundo de la vida que se traduce en los procesos de «deseticización», es decir de aniquilación de los fundamentos de una eticidad [7] sólida, solidaria y comunitaria que todavía estaban presentes en las anteriores fases del sistema de producción.

Si, conforme a los párrafos iniciales del Manifiesto del Partido Comunista, la historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora es una historia de Klassenkämpfe, de luchas de clase que —de forma evidente o soterrada— han enfrentado a los opresores y a los oprimidos, a los explotadores y a los explotados, se derivan dos consecuencias dignas de destacar e interrelacionadas entre sí. En primer lugar, mientras haya capitalismo habrá lucha de clases, conflicto entre explotados y explotadores, entre Siervo y Señor, aun con unas formas, unas modalidades y unos grados de conciencia que varían históricamente. En segundo lugar, y por consiguiente, la acumulación flexible y la nueva condición precaria no se libran de esa lógica, puesto que por el contrario son parte integrante de la misma y, además, como esbozaremos, su coherente culminación.

Desde una perspectiva impregnada de ese idealismo que iba a costarle la «excomunión» por parte de la ortodoxia comunista, Lukács muestra, tras la estela de Marx, que la objetividad material del cosmos capitalista no es una presencia dada, sino el producto histórico de la humanidad, su objetivación práctico-concreta, el no-Yo generado por ese Yo indiviso que es la humanidad fraccionada en clases. Por consiguiente, dicho producto histórico exige no ya ser registrado asépticamente, conforme a las lógicas descompositivas del intelecto abstracto, cuya «constatación» es ya, ab intrinseco, una «aceptación». Por el contrario, ha de ser transformado por la misma praxis subjetiva que lo ha planteado, de modo que acabe

concordando con el propio sujeto, con la humanidad pensada como un único Yo que va haciéndose cada vez más conscientemente libre y consciente de sí mismo.

Esta es la tarea de la clase del Siervo en particular, un vector capaz de producir, con sus luchas, la universalización real, la emancipación general de la humanidad mediante la conformación por vía práctica del objeto al sujeto, del no-Yo al Yo. Como también hemos subrayado en otro lugar [32], la constatación-aceptación de las ciencias del intelecto abstracto es sustituida por la razón revolucionaria y por el facere que hace concordar el Objeto con el Sujeto a lo largo del tiempo.

El certum científico, es decir el reflejo de la objetividad escindida de una parte del sujeto reducido a espectador inerte, cede el paso a la verdad filosófica, entendida como coincidencia del sujeto consigo mismo y con el objeto, por mediación de la acción y de la temporalidad histórica, a su vez concebida hegelianamente como lugar donde se determina no ya el movimiento de los objetos en el espacio, sino el movimiento del espíritu en el tiempo.

El pensamiento dialéctico de la totalidad dinámico-contradictoria parte de la constatación de la ausencia de libertad en un mundo donde todo es distinto de como debería ser; un mundo donde el hombre y la realidad social existen en unas formas que contradicen el concepto mismo de hombre y donde el objeto, lejos de concebirse como el propio sujeto que se ha objetivado a sí mismo a lo largo de su historia, se concibe como presencia autónoma y positiva.

Es un mundo donde los muertos dominan sobre los vivos, donde se produce con vistas a la revalorización del valor y donde el hombre queda rebajado al rango de mercancía en un mercado, integrado en la red de la explotación clasista y de la circulación mercantil. El rechazo de la adaptación y, de forma convergente, la crítica práctico-transformativa suponen, para el Lukács de Historia y conciencia de clase, la modalidad fundamental de la manifestación de la verdad como acción encaminada a conseguir que, por mediación de la acción y de la temporalidad histórica, la verdad llegue a serlo plenamente a través de la praxis del proletariado como clase consciente y operante en nombre del universal humano.

Así, la historia asume, hegelianamente, el estatus de teatro del devenir-verdadero-de-lo-verdadero, es decir, de la conformación —mediada por el tiempo y por la acción, por lo negativo y por su superación— de la humanidad y sus objetivaciones. Por esa vía, el ritmo de la historia viene a coincidir con un proceso de una autoconciencia cada vez más marcada del género humano y, al mismo tiempo, de una coincidencia cada vez más arraigada entre el Sujeto y el Objeto, de una humanidad activa y de sus objetivaciones históricas, conforme al modelo de la Fenomenología del espíritu de Hegel.

Es decir, Sujeto y Objeto no son polos opuestos e independientes, ni cosas autónomas (tal y como los concibe el pensamiento moderno, hijo de la cosificación en curso), sino partes dialécticamente mediatas, opuestas en la identidad. El Objeto es el propio Sujeto objetivado a sí mismo, es decir el modo concreto en que, en el teatro histórico, la humanidad se realiza en formas cada vez más libres y conformes a su propio concepto. Y así, tanto el individuo como el género llegan al reconocimiento del verdadero carácter de la sociedad y de la historia como el resultado de una actividad común de los hombres: descubren la génesis humana del mundo objetivo, en un proceso dialéctico donde el Espíritu, alienándose y desalienándose, se crea y se reencuentra en lo que ha creado, autoproduciéndose en sus realizaciones objetivas.

Por consiguiente, se llega a la identidad subjetivo-objetiva como recuperación de la alienación y como transformación de la Sustancia en Sujeto. Todo lo que aparece como «objetivo» y «positivo», como dado e irremediable es, por el contrario, para la razón dialéctica, el producto de una actividad humana que tiene que llegar a reconocer la identidad subjetivo-objetiva, es decir el verdadero carácter del Objeto como creación nunca definitiva del Sujeto en la temporalidad histórica, como su libre positio en el teatro de la historicidad.

Y por otra parte, este es el telos al que Marx asignó el nombre de comunismo como «dominio consciente» de las fuerzas reales y objetivas, es decir —en palabras de La ideología alemana—, como «control y gestión consciente de dichas fuerzas, que, generadas por la acción recíproca de los hombres, hasta ahora se han impuesto a

ellos y los han sojuzgado como fuerzas totalmente extrañas» [33].

La identidad de Sustancia y Sujeto teorizada por Hegel en la Fenomenología del espíritu —y metabolizada por Marx— alude al hecho de que, mediante una inédita síntesis de Baruch Spinoza y Giambattista Vico, la Sustancia se constituye en el movimiento de ponerse a sí misma como distinta de sí misma, como Gegenteil seiner selbst, y en reconocerse a sí misma en el otro, en el Anderssein, y seguidamente volviendo a sí misma superando su propio autoextrañamiento: con la sintaxis de la Ciencia de la lógica, lo objetivo «se reconduce mediante su dialéctica inmanente a la subjetividad» [34]. Por su propia esencia, el Espíritu —que es elemento concreto, forma efectiva de lo real que se hace temporal y finito (y sobre esa base se distingue de la idea)— es una vuelta a sí mismo, y por consiguiente mediación, negación de sí mismo y negación de dicha negación para encontrarse en el otro: «En efecto, eso es el espíritu, ponerse como premisa, darse lo natural como algo contrapuesto, distinguirse de ello, y así tenerlo por objeto, y solo entonces elaborar ese presupuesto y darle forma, produciendo así desde su propio interior, generándolo, reconstruyéndolo en sí mismo» [35].

En esa dinámica de hallazgo de sí mismo en el otro descansa la circularidad de la mediación, en virtud de la cual el objeto se plantea, en última instancia, como idéntico al sujeto, con el retorno del Espíritu a sí mismo: «Es el círculo que vuelve sobre sí mismo lo que presupone su comienzo y solo lo alcanza al final» [36].

Por ello, en la perspectiva de la Fenomenología del espíritu hegeliana, «solo al final es Absoluto aquello que él en verdad es; y precisamente en eso consiste su naturaleza, a saber: la de ser real, la de ser sujeto, la de «devenir sí mismo» [Sichselbstwerden] [37]. Es «realidad», es decir, concreción histórica (Wirklichkeit); es «sujeto», es decir, objetivación sub specie temporis de la actividad subjetiva del Espíritu en el ritmo de sus figuras; es «devenir-sí-mismo», es decir, el proceso de convertirse en verdad que implica el poder de lo negativo y de la alienación como momentos necesarios.

En la perspectiva hegeliana, como sabemos, el Espíritu se exterioriza en el tiempo (historia universal) mediante «la serie de sus configuraciones» [38] y en el espacio (naturaleza), para después

interiorizar la experiencia de la Entäusserung, esto es, de la exteriorización o enajenación, mediante la conciencia, es decir como «memoria» (Erinnerung). La «realización» (Verwirkichung) del Espíritu mediante la historia conlleva que lo Absoluto se plasme en lo finito concreto (en las materializaciones históricas del Espíritu objetivo) y que la filosofía se postule como ciencia de dicho proceso [39]. En efecto, por su propia esencia, la filosofía es el saber de lo real, que es historia. De forma que el saber filosófico es el saber de la concreción histórica real, o como se puntualiza en la Fenomenología del espíritu, el «movimiento que consiste en suscitar o llevar adelante la forma de su saber de sí, es el trabajo que el espíritu efectúa como historia real [als wirkliche Geschichte] [40].

La llegada del reino de la libertad supondrá, marxianamente, el fin de la cosificación. Las relaciones objetivadas de forma cosificada entregarán su poder al hombre, conforme al doble movimiento de la alienación y de su superación que se esboza en la Fenomenología del espíritu. En eso se condensa el intento realizado por Hegel y Marx de representar el mundo humano como libre producción del hombre mismo en su historia, entendiendo el Espíritu como proceso y desarrollo, como resultado de sí mismo, en contra de las místicas de la necesidad y de las lógicas descompositivas del intelecto abstracto.

Como sabemos, El capital de Marx comienza con un análisis al estilo hegeliano de la forma mercancía, porque esta constituye el núcleo esencial, así como la célula genética, del mundo histórico capitalista; un mundo donde los hombres acaban por rebajarse al rango de meros mediadores de mercancías y donde la lógica de la mercantilización tiende a remodelar cualquier aspecto real y simbólico.

La mercancía, aparentemente trivial y obvia, resulta ser, tras un escrutinio menos superficial, una realidad «llena de sutileza metafísica» y de «caprichos teológicos»: al comprender su esencia resulta posible desvelar, al mismo tiempo, el arcano del cosmos de morfología capitalista, que no es otra cosa que una fenomenización hiperbólica y omnipresente de dicha esencia.

La remodelación totalizadora provocada por la Warenform se produce no solo en virtud de que todo, literalmente, se convierte en

mercancía (a nivel real, conforme a la lógica de la globalización, y a nivel simbólico, de acuerdo con la colonización cada vez más omnipresente del imaginario por parte de las prestaciones de la forma mercancía) y el valor de uso se convierte en mera forma fenoménica del valor de cambio. Junto a esa razón, y en sinergia con ella, existe otra. La remodelación integral de lo real y de lo simbólico que lleva a cabo la forma mercancía como célula genética de la sociedad capitalista se manifiesta también como extensión desmedida de la cosificación y de la ceguera colectiva, en virtud de la cual las relaciones se transfiguran en cosas y los procesos en realidad dada. Por esa vía, todo rastro de la esencia —la relación entre los hombres— queda oculto en su legalidad autónoma y rigurosa, aparente y cumplida en sí misma.

Si el «arcano de la forma mercancía» consiste en un quid pro quo, es decir en que hace que las relaciones sociales parezcan cosificadas, como si fueran propiedades naturales y no productos histórico-sociales, y si además refleja de forma engañosa la relación entre productores y trabajadores como si fuera un nexo espectral entre objetos «sensiblemente suprasensibles», pues bien, esa misma lógica acaba, en última instancia, por inervar lo real y lo simbólico en todas sus manifestaciones, en consonancia con la propagación del capital, con su presencia cada vez más generalizada, tal y como se constata en las fases posteriores a las que estudió Marx.

En el sistema de la cosificación planetaria y de la fetichización espectral de las relaciones humanas, todo contribuye a favorecer las tinieblas de la conciencia. En todas las latitudes sociales predominan, como recuerda Marx, «el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías» [41]. Al transformar las relaciones en cosas, las relaciones clasistas de la producción no han parado de generar una secuencia de nexos enceguecedores, donde cada momento individual ayuda al otro a parecer normal y natural, fisiológico e inscrito en el eterno orden de las cosas.

Como refrendo de esta tesis está el fenómeno de la reducción del trabajador a una mercancía como tantas otras, a una cosa entre las cosas, a puro apéndice del capital, lo que, como subraya Lukács,

revela con la máxima claridad, «el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil» [42]. La fábrica moderna como realidad concentracionaria y como «laboratorio secreto» de la producción de plusvalor es lo que mejor expresa su esencia, conforme a esa mutación antropológica que ha transformado a los hombres en máquinas de trabajo y en puros agentes de la producción, cuyas categorías fundamentales de relación con el mundo se han transfigurado por obra de las leyes de la producción.

El tiempo y el espacio se reducen a un único denominador, y la subjetivación de los individuos se produce en forma de su sometimiento al proceso de la producción, que es elevado a la categoría de único sujeto autónomo [43]. Los individuos decaen al rango de meros espectadores, incapaces de incidir concretamente en todo lo que ocurre, como si cada uno de ellos no fuera más que «una partícula suelta, inserta en un sistema ajeno» [44].

En tiempos de Marx y, aunque de forma distinta, de Lukács, la cosificación se detenía a las puertas de la fábrica capitalista, si bien para ambos pensadores estaba totalmente clara la dinámica de la omnipresencia consustancial a la forma mercancía y a la cosificación que la caracteriza; una dinámica que hoy en día se ha consumado plenamente, y en virtud de la cual la cosificación y la alienación se infiltran en todos los aspectos de lo real y de lo simbólico, traspasando las puertas de las fábricas e impregnando la totalidad del Lebenswelt, del «mundo de la vida». Se adueñan de la vida a secas, colonizando las mentes y los corazones, además de los cuerpos.

La fábrica constituía, en cierto sentido, la célula fundamental del paisaje capitalista, y estudiándola era posible, por eso mismo, cartografiar con perspectiva la sociedad entendida en su conjunto, en sus futuras evoluciones como grados coherentes de la extensión real y simbólica de la forma mercancía. Como intentaremos aclarar, también desde ese punto de vista el precariado y la acumulación flexible se presentan como la culminación de la lógica alienante y cosificadora delineada por Marx y Lukács.

2.3. Siervo y Señor. Luchas por el reconocimiento

El esclavo en todo momento tiene derecho a romper sus cadenas: aunque él mismo sea hijo de esclavos, aunque todos sus antepasados fueran esclavos, su derecho es imprescriptible.

G. W. F. HEGEL, Filosofía del derecho

Hemos estudiado en otro lugar la lógica del conflicto inherente a la sociedad cosificada. En particular, en Karl Marx y la esclavitud asalariada (2007) y en Minima mercatalia (2012) se intentaba mostrar que, entre los siglos XVIII y XIX, en el mundo histórico capitalista se produce una contraposición conflictiva entre el proletariado, que lucha para echar abajo ese mundo, pues es consciente tanto de las contradicciones que habitan el cosmos capitalista como de su propia posición de «clase esclava», en el seno del modo de Produzieren, y la burguesía, que aunque también forma parte de la alienación capitalista, tiende a no enfrentarse a ella, merced a los intereses materiales que ve tutelados en ella.

Cada una de las partes en liza constituye una polaridad conflictiva que, desde dentro de la totalidad dinámico-contradictoria, aspira a aniquilar a la otra. La burguesía defiende su particularidad de clase, que intenta hacer pasar, por medio de la ideología, como interés general, mientras que el proletariado lucha por la emancipación universal. En efecto, la defensa de su particularidad coincide con la superación del mundo histórico de la alienación y del clasismo capitalistas, y por consiguiente con la emancipación del género humano como tal. El proletariado cumple la función, por consiguiente, de vector particular para la liberación universal.

La conflictividad plenamente desplegada se corresponde, hegelianamente, con la figura dialéctica del Siervo y del Señor de la

Fenomenología del espíritu. La burguesía da trabajo al proletariado y, a la vez, vive de ese trabajo. A través de esto último, el Siervo proletario adquiere conciencia de sí mismo y de su condición: puede actuar con vistas a trascender el orden sociopolítico. Puede constituirse, justamente, como clase an sich und für sich, «en sí y para sí», como clase que lo es efectivamente y que sabe que lo es. La adquisición de la conciencia solo puede darse en el conflicto y gracias a él; y eso conforme al tema idealista de la identidad de ser y saber, que se declina como conciencia de clase, por la que, como subrayaba Gramsci, un obrero es proletario cuando sabe que lo es y actúa conforme a esa conciencia [45].

Según lo que se expone en la Fenomenología del espíritu, la autoconciencia se constituye únicamente en el doble movimiento por el que dos autoconciencias se reconocen como capaces de reconocerse mutuamente. Sin embargo, la autoconciencia individual entiende esta duplicación de sí misma desde una perspectiva no igualitaria: uno de los extremos solo es reconocido, y el otro es exclusivamente reconocedor. La conciencia sierva sale de sí misma al mundo objetivo y en la dimensión de la cosidad. Se encuentra en medio de cosas modeladas conforme a su razón. Por esa vía, se forma (durch die Arbeit, «mediante el trabajo» [46], sometiendo al objeto y formándolo de acuerdo con su libre voluntad.

Así pues, en Hegel tenemos la celebración del trabajo del Siervo en contra del ocio improductivo del Señor, lo que supone un vuelco en toda la tradición occidental, centrada en la revalorización del otium en contraposición con el negotium, elevado al rango de única fuente de la autoconciencia humana. Solo el Siervo, trabajando, se disciplina y se forma: adquiere conciencia de sí mismo y del mundo.

Ahora, el verdadero sujeto autónomo es el Siervo, el único capaz de actuar directamente, mediante el trabajo y de forma antropizante, sobre la realidad exterior y, así, de formarse y de adquirir conciencia de sí mismo, del mundo objetivo y de la relación asimétrica que le mantiene sometido. Por su parte, el Señor no es autónomo. Su relación con el mundo exterior está mediado por el trabajo del Siervo, del que depende. En ausencia de actividad laboral, el Señor carece de una verdadera conciencia de sí mismo y del mundo objetivo, así como de la verdadera naturaleza asimétrica

de la relación que le erige en dominador.

Así se produce el vuelco dialéctico: el Siervo se ha convertido en Señor y el Señor se ha vuelto Siervo. La verdad del proceso está en el Siervo, no en el Señor: mientras que el primero ahora es libre y autónomo, consciente de sí mismo y de su relación con la materialidad objetiva, el segundo es dependiente. Su relación con el mundo de las cosas está mediada por el trabajo del Siervo. Al llegar a su culminación, la servidumbre —Hegel lo escribe específicamente— deviene su contrario: y solo ella conquista la verdadera autonomía.

Si, en esas páginas de la Fenomenología del espíritu, Hegel estaba evocando simplemente una conciencia libre por ser consciente o, por el contrario, la necesidad histórica de la emancipación material y revolucionaria del Siervo y la victoria universal de la servidumbre sobre el señorío, anticipándose en eso a Marx y a Lukács, es una cuestión abierta, sobre la que se debate desde siempre, con distintos resultados y puntos de vista. A ese respecto, se antoja sugerente la clave hermenéutica de todos los que sostenían que el modelo hegeliano de la dialéctica de servidumbre y señorío podría identificarse, muy concretamente, en la rebelión de los esclavos negros de Haití [47]. Lo que es seguro es que Hegel retoma esa misma dialéctica —que con Marx se convertirá en la clave de interpretación polemológica de la totalidad de la historia como teatro del conflicto de clases— en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas (§ 435).

Mediante el trabajo, el Siervo accede a la elaboración de su propia voluntad y «se cumple el paso a la autoconciencia universal» [48], a la conciencia de la humanidad como sujeto indiviso y libre, para el que la servidumbre, en cualquiera de sus formas, es una atadura que hay que romper:

Pero este (el siervo), en el servicio del señor, se mata trabajando [y mata] su querer particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta enajenación y del temor al señor el principio de la sabiduría, a saber el paso a la autoconciencia universal.

Así pues, el siervo se eleva por encima de la singularidad egoísta de su voluntad natural, y por ello se sitúa por encima del señor, encerrado en su egoísmo, capaz de captar en el siervo únicamente su voluntad inmediata, reconocido de modo formal por una conciencia que no es libre. Esta sumisión del egoísmo del siervo constituye el comienzo de la verdadera libertad del hombre. El temblor de la singularidad de la voluntad, el sentimiento de la nulidad del egoísmo, el hábito a la obediencia, todo ello es un momento necesario de la formación de la humanidad [49].

A través del trabajo y la progresiva adquisición de la autoconciencia, el Siervo se eleva por encima del individualismo egoísta-acumulador en el que permanece confinada la conciencia de los amos, que únicamente ven en el Siervo y en el mundo circundante su voluntad y su interés.

La superación del egoísmo inicial a manos del Siervo, es decir su capacidad de poner en relación su condición y su sufrimiento individuales con los de los demás siervos, constituye —explica Hegel— el arranque de la verdadera libertad del hombre como «reconocimiento» (Anerkennung) y como proceso de liberación y de abandono de todas las cadenas. El paso desde el inmenso poder de lo negativo que representa la dialéctica de señorío y servidumbre es una fase necesaria, como también lo es, para Hegel, su superación a través de una inversión de la servidumbre, ahora convertida en autonomía consciente.

Eso significa que, desde un punto de vista dialéctico, para el que —con La ciencia de la lógica— lo negativo es a la vez positivo, el sojuzgamiento y la obediencia, el egoísmo y el individualismo, son en sí pasos necesarios para la Bildung de la humanidad como sujeto indiviso e igualmente libre: de ahí la consecuencia, explicitada por Marx, de la necesidad de invertir todas las relaciones en las que la humanidad se encuentra sometida y encadenada, para que la razón pueda afirmarse por sí misma, impregnando integralmente las estructuras de lo real.

Que el sojuzgamiento del Siervo tenga que culminar en su negación, y por consiguiente en la autonomía que la revolución ha hecho

posible, es, en efecto, una de las enseñanzas, y sin duda no de segundo orden, que Marx extrae de las páginas de la Fenomenología del espíritu, junto con el descubrimiento hegeliano del trabajo como actividad antropogénica y con el análisis de la procesualidad histórica como dinámica conflictiva de alienaciones y desalienaciones a cuyo ritmo se produce la autocreación del hombre.

Por esa razón, en los Manuscritos parisinos (1844), Marx puede aventurarse a sostener que en la Fenomenología del espíritu ya están presentes todos los elementos fundamentales de la crítica, aunque a menudo solo sea en forma embrionaria y envueltos en el cascarón místico del léxico especulativo [50]. Lo que es seguro es que Hegel, incluso más allá de sus intenciones, está logrando cristalizar de una forma por momentos profética, en las páginas dedicadas al nexo entre el Siervo y el Señor, una historia de siglos, el nacer y organizarse de esos movimientos que históricamente han dado conciencia y fuerza a unos siervos dispersos por el planeta, estructurando la acción revolucionaria y los movimientos a fin de invertir la relación y de adquirir verdadera autonomía.

Además de en la elaboración teórica de Marx, que puede considerarse con pleno derecho una profundización y una variación sobre el tema de la figura hegeliana Siervo-Señor, la lógica del conflicto y del reconocimiento delineada por Hegel encuentra una eficaz representación visual en la película The Servant (1963), dirigida por Joseph Losey, con guion de Harold Pinter. El dócil y manso criado que trabaja en la casa del señor va adquiriendo paulatinamente conciencia de la situación y de la relación de fuerzas, algo a lo que en cambio el señor permanece ajeno. Poco a poco, el criado acaba por erigirse en señor de la casa en la que inicialmente había sido contratado como un simple empleado doméstico. La película concluye con una escena poderosamente evocadora: el Siervo, señorialmente de pie en lo alto de la escalera de la casa, mira desde arriba al Señor, tirado en el suelo al pie de la escalinata. Antes de los títulos de crédito hay un plano del reloj, como queriendo subrayar que el proceso está en marcha y que el vuelco de la relación de fuerzas es solo una cuestión de tiempo: con la gramática hegeliana, la servidumbre se convertirá en la verdadera autonomía.

Como intentábamos demostrar en Minima mercatalia, la oposición a la cosificación capitalista va madurando no solo en el ámbito material, en el enfrentamiento de clases entre burguesía y proletariado, sino también en la esfera intelectual, a través de la génesis de la conciencia infeliz burguesa. Esta última no es más que la desgarradora elaboración, por parte de algunos sectores minoritarios de la burguesía, de la imposibilidad de conciliar sus valores emancipativos universales con la explotación esclavista característica del clasismo capitalista y de las patologías que este secreta a su imagen y semejanza.

Así pues, la burguesía se configura como una clase dialéctica, que aspira a una ética universal y emancipativa, conforme al proyecto de la Ilustración; y, al mismo tiempo, vive la dolorosa experiencia de la imposibilidad de llevar a la práctica una ética semejante por culpa de la reproducción creciente del capital, que hace imposible toda ética universalista, pues se basa en la esclavitud de la mano de obra, en el colonialismo y en el racismo.

La conciencia infeliz —de la que Marx, y posteriormente Lukács son expresiones— surge, por consiguiente, de la asunción del punto de vista de lo universal a expensas del propio particularismo. La conciencia infeliz burguesa, en busca de la emancipación universal, se suma a las luchas con las que el Siervo aspira a liberarse echando abajo el sistema del clasismo capitalista y, por esa vía, aspira a liberar a toda la humanidad de la alienación universal.

Como hemos intentado mostrar por extenso en Minima mercatalia, capitalismo y burguesía se configuran como dos manifestaciones históricas y conceptuales que no coinciden ni pueden superponerse. El primero se presenta como una totalidad expresiva que coincide con un anónimo mecanismo de reproducción autorreferente, y nihilistamente dedicado a la autorrevalorización ilimitada, con una relación clasista que aspira a seguir adelante autónomamente, logrando ser independiente de los actores sociales que le dieron vida.

El capitalismo, un modo de producción que hoy se ha convertido en modo de vivir, de desear y de proyectar, es el mundo histórico clasista y cosificado producido por la humanidad occidental en el transcurso de su aventura histórica y posteriormente —con la

colaboración de las ya mencionadas prestaciones de la cosificación — ya no reconocido como tal, sino vivido como una cosa autónoma y aparte, como «señor del mundo» independiente y omnipotente.

En cambio, la burguesía, magníficamente expresada por el género de la «novela de formación», corresponde a una subjetividad dialéctica precisa (Mozart, Hegel, Goethe y Marx son sujetos burgueses pero no capitalistas), capaz de madurar la conciencia infeliz de la imposibilidad de conciliar la explotación esclavista del capitalismo con sus valores emancipativos universalistas de cuño ilustrado [51]. Del conflicto entre los intereses materiales y los intereses espirituales surge la conciencia infeliz de una burguesía obligada a rechazar la contradicción capitalista y a movilizarse, junto con el proletariado, con vistas a una sociedad universalmente emancipada.

Así pues, la burguesía resulta estar dotada de una doble subjetividad configurada dialécticamente [52]. Por un lado, se trata de una subjetividad económica y plenamente integrada en el sistema de producción, una sociedad que coincide tout court con el conjunto de estrategias de la reproducción capitalista y de su extensión nihilista de la forma mercancía a todos los ámbitos de la vida individual y social. La burguesía se identifica, hegelianamente, con el polo del Señor que vive del trabajo servil y que, por consiguiente, no puede adquirir conciencia del cisma real [53]. De ahí, históricamente, la frecuente adhesión de los burgueses a los intereses capitalistas, pura expresión de la ley del capital.

Por otro lado, empero, la burguesía presenta su propia subjetividad emancipadora irreductible, que tiende a producir una universalización potencialmente comunitaria en la forma de una nueva vida asociada que brota de la superación de las limitadas relaciones sociales precapitalistas. La conciencia infeliz burguesa radica justamente en ese contraste entre realidad material y dimensión conciencial. El particularismo de su propia posición social específica y de los intereses materiales que se derivan de ella entra en conflicto con el universalismo del proyecto ilustrado de emancipación y de liberación.

La infelicidad de la conciencia burguesa surge del cisma que la inerva y que, en su perenne fluctuación entre particularismo y

universalismo, le impide encontrar esa unitariedad inmutable, pese a que la busca. Únicamente superando el ambiguo oscilar entre estas dos dimensiones opuestas es como la burguesía puede, por un lado, encontrar la unitariedad que busca y, por otro, superar su particularismo en dirección al universalismo: únicamente sumándose a la «lucha por el reconocimiento» del trabajo del Siervo es como la burguesía, diríamos con Hegel, adquiere «la propia certeza que la conciencia poseía acerca de su estar reconciliada con el ser y acerca de su estar reconciliada con la actualidad del ser, con lo que era la actualidad universal del ser» [54].

Por lo demás, el fenómeno dialéctico de la conciencia infeliz es lo único que permite entender qué empujó, en el siglo XIX y en parte del XX, a sumarse a la «bandera roja» a alguien que no tenía materialmente necesidad de ello. La subjetividad burguesa, asociada a las luchas por la Anerkennung del trabajo servil, constituye un elemento de constante inestabilidad y de debilitamiento de la reproducción capitalista, que se ve obligada —hegelianamente— a «mirar a la cara» a lo negativo y a «demorar en ello», adquiriendo conciencia de que la contradicción del capital es el capital mismo [55].

Se comprende, entonces, en qué sentido la contradicción que anima la fase antitético-dialéctica de la dinámica de desarrollo capitalista obedece al encuentro de la «lucha por el reconocimiento» (Kampf um Anerkennung) del trabajo servil de los «esclavos asalariados» (los obreros fabriles) con la elaboración de la «conciencia infeliz» (unglückliches Bewußtsein) de esa parte de la burguesía que, en vez de sumarse a la causa del Señor, se pone del lado del Siervo y del universal humano representado en su lucha —por utilizar expresiones recabadas del léxico filosófico de la Fenomenología del espíritu hegeliana, tal y como hemos intentado aclarar en Minima mercatalia.

Todo ello encuentra su expresión de forma paradigmática en la figura, en la obra y en la acción de Marx, un burgués anticapitalista. El Manifiesto del partido comunista [56] (1848) marca el punto de encuentro más coherente entre la componente material de la Kampf um Anerkennung de los «esclavos asalariados» y la componente intelectual de la unglückliches Bewußtsein de esa burguesía que

dice adiós a su propio particularismo para sumarse al universalismo del polo opuesto, de la clase que lucha por abolir su esclavitud y que, por eso mismo, fomenta a través de la praxis el interés universal de la superación de la negatividad de un mundo bajo el ordenamiento capitalista.

Lo que constituye la contradicción interna del capitalismo en su fase dialéctica es la unión dinámica de esos dos procesos. Y así nace, en el seno de la burguesía, una reacción filosófica al capitalismo, que encuentra su máxima expresión en Fichte, Hegel y Marx, burgueses y anticapitalistas. La Comuna de París, y después la revolución bolchevique de 1917, representan, a su vez, la propagación de la contradicción y el despliegue de la fuerza del siervo en busca de la verdadera autonomía.

Esas son las razones por las que, como veremos, en su lógica dialéctica de desarrollo, el capital tiene que neutralizar no solo al proletariado como subjetividad consciente y revolucionaria, sino también a la burguesía como clase potencialmente portadora de conciencia infeliz y de valores no íntegramente mercantilizables. En otras palabras, para culminar de una forma ab-soluta, el capital ha de aniquilar tanto la dimensión burguesa de la conciencia infeliz y del mundo de los valores no íntegramente mercantilizables (la eticidad burguesa), como la dimensión proletaria de la conciencia opositiva y de la búsqueda del reconocimiento de su trabajo.

Únicamente bajo esta luz se puede comprender, como veremos, la morfología del paisaje social de la acumulación flexible de hoy en día, con su ordenamiento posburgués, posproletario y ultracapitalista. El precariado se corresponde con la nueva composición de la clase dominada, plebe sin conciencia, y fruto de la disolución de la antigua burguesía y del antiguo proletariado, ahora fusionados en un inédito agregado magmático que constituye el nuevo polo del Siervo en el marco histórico posterior a 1989. A continuación desvelaremos la identidad del nuevo Señor.

2.4. Las cadenas invisibles de la servidumbre económica

El capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, de la cabeza hasta los pies [8] .

KARL MARX, El capital

Si el nexo entre la conciencia infeliz burguesa y las luchas por el reconocimiento del trabajo servil era el meollo de Minima mercatalia, el objeto de nuestro estudio Marx e la schiavitù salariata eran por el contrario las modalidades concretas en las que se manifiesta la explotación clasista en el horizonte capitalista [57]. También en este caso, ahora nos limitaremos a mencionar de forma somera algunas ideas tomadas de dichos textos, a cuya luz podremos delinear el tránsito del proletariado al precariado y la lógica común que caracteriza a ambas figuras.

En contra de la imagen gratificante que la época moderna difunde sobre sí misma como «reino de la libertad» plenamente desplegada, uno de los méritos de Marx es haber descubierto que incluso en el mundo moderno sobrevive una particular forma de esclavitud: la «esclavitud asalariada» (Lohnsklaverei) de una clase social que, en unas condiciones de privación total, se ve obligada a enajenar su fuerza de trabajo y a venderse cotidianamente. La libertad formal de que gozan los trabajadores asalariados esconde un sojuzgamiento económico disimulado por la fictio juris del contrato de trabajo y que, en ocasiones, es análogo al del antiguo esclavo. En un coherente entramado de filosofía de la historia y de investigación económica, Marx descubre que, a pesar de la diferencia en sus condiciones formales, el obrero y el antiguo esclavo vienen a coincidir en la extorsión de plustrabajo a la que están sometidos, aunque sea de distinta manera.

El antiguo esclavo, el siervo de la gleba y el asalariado moderno se configuran inesperadamente como tres proyecciones históricas de la misma figura del trabajador esclavizado —el Siervo—, como tres formas distintas de la misma sustancia esclavista que ha acompañado a la historia en todas y cada una de sus fases; pero con una diferencia decisiva: los esclavos del salario constituyen una clase potencialmente revolucionaria, capaz de conquistar una conciencia de clase y de romper el hechizo de alienación y explotación en el que está suspendido el mundo moderno. Solo ellos, según el eje central de la filosofía de la historia marxiana, harán posible el tránsito intermodal a una nueva forma de producción y a la constitución de una sociedad no clasista, basada en unas relaciones universalmente libres e igualitarias.

El capítulo XXIV del primer libro del Capital, sobre la «denominada acumulación originaria» (sogenannte ursprüngliche Akkumulation) constituye una especie de contrahistoria programática del capitalismo, mediante la cual se ponen de manifiesto la violencia, el terrorismo y la esclavización como momentos de su génesis y como sus raíces históricas. A la luz del hecho de que, en los albores de la modernidad, los hombres que fueron expulsados en masa de la tierra y privados de medios de producción eran decididamente más respecto a los que podía absorber la incipiente industria manufacturera, la consecuencia fue que se convirtieron en «mendigos, ladrones, vagabundos, en parte por inclinación, pero en los más de los casos forzados por las circunstancias» [58].

Con la práctica de los enclosures los poderosos privatizaron brutalmente las tierras comunes. Arrojaron al vagabundeo y a la miseria a todos los que antiguamente las tenían en usufructo, para después integrarlos coactivamente en la nueva producción capitalista, y sometiéndolos a la esclavitud formaliter libre del trabajo asalariado. Al fenómeno de la mendicidad, durante todo el siglo XVI se respondía —nos recuerda Marx— con una «legislación sanguinaria contra la vagancia» [59] (Blutgesetzgebung wider Vagabundage), partiendo del presupuesto de que aquellos hombres no trabajaban porque no querían, y que dependía de su voluntad seguir trabajando o no en las antiguas condiciones ya decaídas. Y esa legislación sanguinaria con la que se estrenó el capitalismo en su fase inicial, no dudó en recurrir a la esclavitud en su forma

directa. Así pues, las famosas y siempre celebradas «leyes de naturaleza» del capitalismo presentan una génesis histórica concreta, cuyo rastro nos conduce no ya a pacíficas transacciones entre individuos libres e iguales, sino a la sangre y la violencia, al terror y a la usurpación («tantae molis erat!» [tantos esfuerzos se requirieron], comenta Marx) [60].

Durante todo el siglo XVI, tanto en Inglaterra como en Francia, no se hace otra cosa que promulgar «una legislación terrorista y grotesca» [61] (grotesk-terroristische Gesetze), que obliga, a quienes se han visto expropiados de todo, a someterse a la disciplina del trabajo asalariado. En esta fase, los obreros son a todos los efectos esclavos directos del capital, y es la propia ley la que los obliga «a que se vendan voluntariamente» [62] (sie zu zwingen, sich freiwillig zu verkaufen), educándolos en la dura ley del trabajo asalariado.

Esta es la manera en que, según Marx, el incipiente modo de producción capitalista transforma el mundo a su imagen y semejanza, forjando un modo de existencia que se corresponda plenamente con él. Por esa vía se establece el nexo entre Siervo y Señor propio del modo de producción capitalista moderno; un nexo ahora centrado en una esclavitud de tipo material y económico que surge de los distintos posicionamientos sociales y de la diversificación de las funciones económicas de las dos clases, no de la dependencia personal ni del ordenamiento jurídico. El dominio de clase está garantizado en el acto mismo en que el poder se disocia del poder individual.

En particular, a medida que el capitalismo se consolida, se desarrolla cada vez más una «clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas» [63], unas leyes a las que inicialmente oponía resistencia. El «material humano» se moldea en función de las exigencias del nuevo modo de producción. Ya está operativa la economía política del cuerpo, encaminada a generar cuerpos productivos y sometidos, conforme a las líneas de una ortopedia social que no ha cesado de acompañar a las prácticas biopolíticas del capital.

Como enseña Foucault, la sociedad capitalista no se sirve solo, ni principalmente, de la ley jurídica, sino también de la norma, en un

intento de normalizar almas y cuerpos, reglamentándolos, seriándolos, encasillándolos conforme a un juego infinito de subdivisiones y taxonomías inervadas por el poder (medicina, psiquiatría, psicología y todas las modalidades de control social) [64]. De ahí surge, una vez más con Foucault, «una sociedad en la que se intersecan, según una relación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación» [65].

Una vez caído el cascarón de la esclavitud directa, ya superflua, queda el meollo de la esclavitud velada, de la «coerción sorda de las relaciones económicas» [66] que obligan al obrero a trabajar al servicio del capitalista, en una «dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por estas» [67]: el polo del Señor dispone de los medios de producción y de sustento, mientras que el polo del Siervo únicamente posee sus brazos.

Los dos polos son formalmente libres e iguales, pero lo que determina que entre ellos el nexo se estructure en forma de una relación nueva, larvada, de señorío y esclavitud es la diferencia entre sus condiciones materiales. Como sabemos, de esta forma de esclavitud indirecta y meramente económica, que se basa en «la explotación de trabajo ajeno, aunque formalmente libre» [68], no encontramos ni rastro en las páginas de los economistas clásicos. Ellos ponen el acento únicamente en el segundo aspecto, el de la libertad, soslayando totalmente la esclavización que se esconde detrás. La libertad formal oculta y, al mismo tiempo, hace posible, el sometimiento material del Siervo asalariado al Señor propietario de los medios de producción.

«El capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, de la cabeza hasta los pies» [69], afirma Marx para esbozar la base violenta y despótica de la que surgió ese modo de producción que, desde el punto de vista marxiano, la apologética burguesa tiende a presentar ideológicamente como nacido de la positiva disolución de las ataduras de la servidumbre feudal. Con las páginas dedicadas a la «acumulación originaria», Marx mostró que «la historia nada sabe de las ilusiones sentimentales según las cuales el capitalista y el trabajador establecen una asociación, etc.: de ello no

se encuentra rastro alguno en el desarrollo del capital como categoría» [70]. Una vez que el capitalismo ya está consolidado, el obrero y el capitalista se encuentran en el mercado e intercambian sus mercancías sin que la relación venga impuesta por ley o por el empleo de la violencia.

Sin embargo, para que se pudiera llegar a eso, era preciso pasar por la fase violenta y directamente esclavista que ya hemos mencionado: expropiación forzosa de las tierras comunes, legislación sanguinaria, creación forzosa de un material humano dispuesto para la esclavitud formalmente libre del trabajo asalariado. En efecto, como puntualiza Marx, «mientras el trabajador puede acumular para sí mismo y lo puede hacer mientras sigue siendo propietario de sus medios de producción, la acumulación capitalista y el modo capitalista de producción son imposibles» [71]. En suma, la visión ahistórica y preñada de ideología propia de la economía política clásica parte de la propiedad privada de los medios de producción, sin explicarla. Presupone aquello de lo que por el contrario tendría que rendir cuentas genéticamente. Conforme a la clásica dinámica de la ideología, se presupone como natural y eterno aquello que, por el contrario, requiere ser explicado por vía genética, como resultado de un proceso histórico escrito a base de sangre y de violencia.

En contra de estas mistificaciones robinsonianas de la historia obradas por los economistas, Marx explica que, en origen, ningún trabajador libre se puede plantar ante el capitalista con la obligación exclusivamente económica de venderle su fuerza de trabajo sin que previamente el capitalismo se haya consolidado como sistema de producción. En ese sentido, la disociación del trabajador «libre» de las condiciones de su trabajo y de los medios de subsistencia es, según la expresión marxiana, el «fundamento realmente dado» [72] del modo de producción capitalista, su punto de partida históricamente objetivo del que no es posible abstraerse.

Como se afirma en los Grundrisse, «tan solo en cierto estadio del desarrollo del capital el intercambio entre el capital y el trabajo se vuelve in fact formalmente libre» [73], es decir, cuando la violencia inicial ha engendrado la relación de señorío y servidumbre que ahora puede proseguir de un modo formalmente libre, mediante la

diversificación de las funciones sociales y la diferente situación material y económica que distingue al Siervo proletario y al Señor capitalista.

El proceso no hace más que reproducir una y otra vez esa condición de partida que la violencia y el terrorismo hicieron posible en origen. La clase obrera, formalmente libre e igual a la capitalista, se ve económicamente obligada a enajenar su capacidad laboral, porque el conjunto de los medios de producción (las condiciones objetivas del trabajo) y el conjunto de los medios de subsistencia están frente a ella, en el polo opuesto como propiedad ajena. En el momento de la compraventa, la condición de privación del trabajador se da por descontada, y eso es exactamente lo que permite que parezca libre lo que por el contrario es una imposición [74].

En la compraventa «libre» de fuerza de trabajo, únicamente en el plano fenoménico se ponen frente a frente dos propietarios de mercancías libres e iguales. En cambio, en la realidad, ensombrecida por los economistas, encontramos, hegelianamente, al Señor y al Siervo, un capitalista que pone al obrero en la situación de elegir si trabajar para él o morirse de hambre, en una atadura de esclavitud invisibilizada, por lo que Marx afirma que «formalmente es la suya una relación libre y de iguales; de participantes en el intercambio, en suma. Que esta forma sea una apariencia, y una apariencia engañosa, se presenta, en la medida en que nos atengamos a la relación jurídica, como algo que queda al margen de la misma» [75].

En otras palabras, «desde un principio el comprador se presenta al mismo tiempo como poseedor de los medios de producción, que constituyen las condiciones objetivas para que el poseedor de la fuerza de trabajo la gaste de forma productiva» [76]. Es imposible sustraerse a esta aporía, por la cual ya en el intercambio, y por consiguiente ya desde antes de que se ponga en marcha el proceso de producción, observamos según Marx toda la desigualdad y la falta de libertad que encontramos después en el proceso productivo, presupuesto ya desde antes de que empiece. La dialéctica entre Siervo y Señor se presupone y siempre vuelve a presentarse por el modo de producción centrado en el capital como relación de fuerzas

asimétrica, que aspira al mal infinito de la revalorización del valor.

Justamente igual que la compraventa de la fuerza de trabajo se nos antoja, a primera vista, como la quintaesencia de la libertad, también el intercambio de equivalentes parece el fruto de un intercambio ecuánime por el que el obrero y el capitalista interactúan entre sí. Sin embargo, detrás de ese barniz encontramos «como su trasfondo oculto la apropiación de trabajo ajeno sin intercambio, separación plena de trabajo y propiedad» [77], la explotación del trabajo no retribuido. El antiguo esclavo recibía directamente los medios de subsistencia, mientras que el trabajador libre los recibe de una forma mediata e ilusoria, en forma de dinero, de valor de cambio. Pero en realidad la sustancia no varía, pues «el salario no es otra cosa, de hecho, que la forma argentada o áurea o cúprica o papélica adoptada por los medios de subsistencia necesarios» [78].

Aunque sea de formas distintas, el esclavo antiguo, el siervo medieval de la corvée y el esclavo asalariado del capital son retribuidos para que se mantengan con vida como puros instrumentos subordinados al polo del Señor, como simples explotados cuya existencia consiste en producir riqueza en beneficio del polo opuesto. Los medios de subsistencia recibidos en forma de dinero son entregados a los obreros, del mismo modo que a los antiguos esclavos, con el único propósito de mantenerlos con vida y «mantener en funcionamiento su fuerza de trabajo, de la misma manera que se suministran carbón y agua a la máquina de vapor, aceite a la rueda, etcétera» [79] y como, en la antigüedad, se suministraba agua y heno a las bestias de carga a fin de que siguieran trabajando para su amo.

Y además hay otro aspecto que, a juicio de Marx, contribuye a determinar la esclavitud de la clase obrera. El antiguo esclavo no podía abandonar a su amo, a menos que este le concediera la libertad (o a menos que él mismo lograra escapar). En el caso de los modernos esclavos asalariados, el propio proceso de producción es lo que hace que «esos instrumentos de producción autoconscientes no abandonen su puesto, y para ello aleja constantemente del polo que ocupan, hacia el polo opuesto ocupado por el capital, el producto de aquellos» [80], y por consiguiente «cuida de que los

obreros reaparezcan constantemente en el mercado de trabajo» [81] mediante la constante renovación de su condición de carencia, que es la fuente de la esclavitud económica de los asalariados.

Un trabajador individual puede abandonar a un capitalista en concreto, pero nunca al polo del Señor, es decir a la clase de los capitalistas, a la que sigue permanentemente subordinado. Consumiendo los medios de subsistencia que recibe en la deslumbrante forma de dinero, el obrero acaba siempre otra vez en el punto de partida: pura capacidad laboral obligada a venderse a la clase de los capitalistas. Además que por el «cambio de su patrón individual» [82], y por la «oscilación que experimenta en el mercado el precio del trabajo» [83], «su servidumbre económica está a la vez mediada (vermittelt), y encubierta (versteckt) por la renovación periódica de la venta de sí mismo» [84], que aparece bajo el falso semblante de una opción siempre reiterada, cuando por el contrario es fruto de la imposición económica ejercida de forma ininterrumpida por el capitalista bajo la forma de la propiedad de unos medios de producción y de sustento de los que carecen los trabajadores.

Por consiguiente, la producción conserva la separación basada en la violencia ancestral de la acumulación originaria, hace de ella su presupuesto y, a la vez, su consecuencia. Según el diagnóstico de los Grundrisse, «una vez presupuesta esta disociación, el proceso de producción solo puede producirla de manera nueva, reproducirla y volverla a producir en una escala mayor» [85]. Eso es posible gracias a que el obrero se produce a sí mismo como capacidad laboral, pero produce también al capital que tiene enfrente, justamente igual que el capitalista se produce a sí mismo como capital y la capacidad laboral que tiene delante y que él explota.

El derecho de propiedad en que se basa el intercambio entre dos propietarios «libres» e «iguales» de mercancías «se invierte dialécticamente» [86], por el lado del capital, en el «derecho a apropiarse del trabajo ajeno sin dar un equivalente» [87] y, por el lado de la fuerza de trabajo, «en el deber de respetar el producto de su trabajo y su trabajo mismo como valores que son propiedad de terceros» [88]. En conjunto, esta lógica dialéctica es también la que, como veremos, subyace al precariado como evolución de la relación

de fuerzas capitalista. El precariado se presenta como absolutización del nexo de fuerza capitalista, llevando a su máximo grado la alienación del trabajador esbozada por Marx en los Manuscritos parisinos y la extracción forzosa y neo-esclavista del plusvalor esbozada en los Grundrisse y en el Capital.

Por consiguiente, resulta imposible comprender la lógica de la relación asimétrica de fuerzas y de la relación desigual de clases que subyace a la figura del precariado sin haber descifrado preliminarmente, tras la estela de Marx, la esencia misma del capitalismo como relación cosificadora encaminada al crecimiento desmedido de los beneficios y centrada en el nexo de Señorío y Servidumbre determinado por la economía.

2.5. Clase y conciencia. Aventuras del sujeto

Un obrero «es» proletario cuando «sabe» que lo es y actúa y piensa conforme a ese «saber».

A. GRAMSCI, Misteri della cultura e della poesia

El tercer libro del Capital se interrumpe con un título: Las clases (Die Klassen). Le siguen veinte renglones, y después el silencio. El discurso queda estructuralmente inacabado y aún por acabar, sobre el fundamento teórico que Marx nos dejó en herencia. Explica, en unos cuantos rápidos pasajes, que los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes representan las tres grandes clases de la sociedad moderna estructurada de forma capitalista. Marx nos recuerda, conforme a lo que ya afirmaba desde el prefacio al primer libro, que Inglaterra es la punta más avanzada de la producción capitalista y, como tal, el lugar donde pararse a hacer cualquier análisis que pretenda descifrar la esencia de la clase social.

No obstante, ni siquiera en Inglaterra la estratificación de las clases se manifiesta en su forma más pura, dado que los «grados intermedios de transición» [89] desdibujan las líneas de demarcación, o, por lo menos, las hacen más débiles, pero ello no impide advertir la tendencia general de la dialéctica del desarrollo del capital: que consiste en una polarización siempre creciente de la sociedad conforme a la dicotomía entre capital y trabajo, entre Señor y Siervo.

Y, sin embargo, la pregunta que plantea Marx en el capítulo LII del tercer libro del Capital —«¿Qué forma una clase?» [90] (Was bildet eine Klasse?)— aún está sin responder. Igual que, por otra parte, permanece sin resolver la otra gran cuestión, ligada a la primera: «¿Qué hace que trabajadores asalariados, capitalistas y

terratenientes formen las tres grandes clases sociales?» [91].

El texto se interrumpe abruptamente, casi como si Marx nos encomendara a nosotros, que vivimos en la época posterior a la estación de las luchas de clase del siglo XX —la época en la que el proletariado se disolvió en su continuación, a pesar de todo tan diferente, que es el precariado—, la tarea de afrontar la cuestión inherente a la esencia de la clase. Puede que fuera imposible que el discurso de Marx no quedara inacabado, al ser la clase social en cuanto tal, pero también y sobre todo el proletariado —el moderno Espartaco que, ya desde la fase juvenil de su reflexión, Marx había escogido como protagonista metafísico de la redención— un sujeto estructuralmente in fieri, dinámico y siempre cambiante; hasta el extremo de que, tal vez, su verdadera esencia se muestra en su forma más lograda, retrospectivamente, tan solo ahora que ha ido evolucionando hasta asumir la forma del precariado posproletario [92].

La perspectiva polemológica de tipo biclasista que nos confió Marx como legado sin duda puede ser criticada, dentro de ciertos límites y desde un ángulo sociológico stricto sensu, debido a su parcial reduccionismo. En nombre del antagonismo biclasista entre Siervo y Señor, la perspectiva de Marx excluye la posibilidad de prestar la debida atención a la fragmentación social, a las identidades múltiples y a las estratificaciones existentes en aquella época y, a mayor razón, hoy en día. Y sin embargo, su perspectiva tiene la ventaja, desde un punto de vista filosófico-político, de que fija su atención en el conflicto vertical entre las dos grandes clases, en la que en alguna medida acaban entrando, acaso elásticamente, también las distintas posibles estratificaciones sociológicas que inervan la sociedad. De esa forma, estas últimas pueden concebirse como partes de esa «estatificación de graduación sintética» [93], como la denomina Stanislav Ossowski en Estructura de clases y conciencia social, que consiste en que las diferencias relativas a la esfera laboral y al conflicto entre Siervo y Señor son coherentes con las que, de hecho, se detectan en las demás esferas sociales posibles.

En cualquier caso, no faltan, diseminados por toda la obra de Marx, elementos y reflexiones que, aun a falta de una completa línea coherente entre todos ellos, permiten elaborar algunas

consideraciones sobre la esencia de la clase en cuanto tal, y por consiguiente esbozar una respuesta a la pregunta Was bildet eine Klasse? En particular, la distinción que Marx toma prestada de la dialéctica hegeliana entre el momento del an sich y el momento del für sich puede entenderse como la contribución más importante para la definición de la esencia de la clase; una contribución que también constituye, en rigor, el fundamento del análisis que hace Lukács de la «conciencia de clase» (Klassenbewußtsein).

En el entronque de la teoría sociológica de las clases en el cuadro filosófico de la adquisición de conciencia, se manifiesta, por otra parte, la evidente dependencia teórica, tanto de Marx como de Lukács, del sistema dialéctico hegeliano. La «en-sí-dad» [9] de la ubicación objetiva desborda en la «para-sí-dad» de la conciencia colectiva de clase, transformando a la clase sociológicamente entendida como la unión de los sometidos a la extracción de plustrabajo en una subjetividad filosófica organizada, que actúa con vistas a su emancipación y, por eso mismo, para la superación revolucionaria del modo capitalista de producción.

Sabemos que el interés de Marx por los nuevos partidos obreros venía madurando desde el periodo del Comité de correspondencia comunista (1846). Las primeras consideraciones de relieve sobre el proceso de organización política del proletariado las encontramos en un escrito de 1847, Misère de la philosophie, la respuesta mordaz y llena de pathos polémico a la Filosofía de la miseria, de Pierre-Joseph Proudhon. En dicho escrito, Marx pone en marcha su análisis sobre la acción política del partido, a partir de las coaliciones, entendidas como «primeros intentos de los obreros para asociarse» [94]. Las coaliciones —observa Marx— son condenadas tanto por los economistas burgueses como por los socialistas, incluido Proudhon, que querrían que los obreros dejaran en paz la vieja sociedad «para poder entrar mejor en la sociedad nueva que ellos les tienen preparada con tanta previsión» [95], de una forma meramente utópica, como un platónico «paradigma en el cielo» (República, IX, 592 b 2) que no hay más que traducir en la inmanencia de la sociedad realmente existente.

Según Marx, el movimiento obrero inglés es el que brinda el ejemplo más apreciable del proceso que lleva a los obreros a

organizarse como clase en sí y para sí: «En Inglaterra los obreros no se han limitado a coaliciones parciales, sin otro fin que una huelga pasajera y que desaparecen al cesar esta. Se han formado coaliciones permanentes, trade unions, que sirven a los obreros de baluarte en su lucha contra los empresarios» [96].

En Inglaterra el conflicto se fue organizando y estructurando de una forma permanente, es decir como una lucha de clase librada por el proletariado consciente de sí mismo, de su posición y de sus reivindicaciones concretas. Según lo apuntado por Lukács, haciéndose eco de las reflexiones de Marx, «el proletariado, y solo el proletariado, tiene en la recta comprensión de la esencia de la sociedad un factor de fuerza de primerísima fila, e incluso redondamente el arma de la decisión» [97], a cuya luz estructurar y organizar el conflicto con vistas a la revolución mundial. Por ello, «el destino de la revolución (y, con él, el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase» [98], de su capacidad de constituirse como subjetividad consciente y revolucionaria.

Es el propio Marx, en Misère de la philosophie, el que esboza el proceso que, en el concreto conflicto biunívoco clasista sobre el plano inmanente de la sociedad fragmentada, llevó a la constitución de una clase an und für sich:

Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política [99].

De este breve pasaje emerge nítidamente que, por un lado, la situación histórica y económica es la que engendra el proletariado como clase an sich, dotada de intereses comunes, formada por sujetos que se hallan en idéntica posición en el seno del conflicto de

clases y, al mismo tiempo, en el orden de la producción; y que, por otro, la lucha contra el polo opuesto del Señor es lo que transforma a dicho sujeto histórico en una clase für sich, detentadora del «conocimiento correcto [...] de su situación histórica» [100] y de la lucha que debe emprender para su reconocimiento y su emancipación.

La figura Siervo-Señor de la Fenomenología del espíritu es proyectada por Marx en la inmanencia del conflicto entre proletarios y capitalistas en el seno de la sociedad clasista y cosificada. La conciencia de clase se manifiesta en la relación conflictiva, y más exactamente como relación reconocida y como proyectualidad concebida para superarla. De la misma forma que el Siervo de la Fenomenología adquiere conciencia de sí mismo y de su situación en la lucha y en la relación conflictiva con el Señor, así, en Marx, el proletariado deviene una clase en sí y para sí en la lucha contra la clase a la que está sometido, formándose mediante el trabajo y el antagonismo.

A través de una aplicación sistemática de la dialéctica de Hegel a la Totalidad social contradictoria y clasista, para Marx, la en-sí-dad de la clase se corresponde, por consiguiente, con la masa inicial de obreros que, con la consolidación del capital, fueron arrojados a la situación en la que se encuentran objetivamente, y en la que tienen intereses comunes, mientras que la para-sí-dad indica la posterior unión de los asalariados en coaliciones que tienen como finalidad la lucha para el mantenimiento de los salarios y para conseguir nuevas ventajas para su clase.

La en-sí-dad es el momento objetivo de la constitución de la clase, de la que a su vez la para-sí-dad constituye el momento subjetivo posterior, es decir la maduración, por parte de la clase que realmente se ha constituido, de la conciencia de la situación in dem Kampf «en la lucha», y de su propia unidad, así como de sus objetivos y de su posicionamiento real en el conflicto y en la producción. Además, el «en sí» de la clase viene dado por el hecho de que está formada por individuos que tienen la misma relación con los medios de producción. El «para sí» surge de que los individuos adquieren conciencia de esa condición que los aúna, y actúan coralmente mediante reivindicaciones, luchas y proyectos

políticos. La dimensión objetiva y la subjetiva vienen a corresponderse plenamente en la forma de una lúcida comprensión de la realidad objetiva por parte de sus protagonistas. En palabras de Historia y conciencia de clase: «La conciencia de clase no es la conciencia psicológica de los proletarios individuales, ni la conciencia de su totalidad, sino el sentido, hecho consciente, de la situación histórica de la clase» [101].

Mientras la clase exista exclusivamente an sich, la identidad de los intereses y la posición común de los sujetos en el ámbito de la sociedad clasista no pueden producir una unión política organizada y reivindicativa, conscientemente conflictiva. Los sujetos no saben que pertenecen a esa clase, y por consiguiente, forman un agregado informe de unidades en serie e incomunicadas o, en palabras de Marx, «una simple suma de magnitudes idénticas, de la misma forma que un saco de patatas es el resultado de las patatas que hay dentro de un saco» [102].

En la medida en que gradualmente, en el conflicto, van adquiriendo conciencia de sus intereses comunes y de la necesidad de asociarse para poder hacerlos realidad, los proletarios acaban formando una clase an und für sich, una clase que es y que sabe que lo es, es decir, una clase donde la objetividad va acompañada de la subjetividad, el ser va acompañado de la conciencia: «Al llegar a este punto, la coalición toma carácter político» [103] y puede llevar a cabo, de forma organizada, esa «lucha de clases» (Klassenkampf) que, según Marx, conducirá al derrocamiento del modo de producción capitalista, posibilitando, con la consolidación de una sociedad sin clases ni antagonismos, el fin de esa larga «prehistoria» (Vorgeschichte) que corresponde a las distintas formas de clasismo que fueron sucediéndose a lo largo de la historia desde la antigüedad hasta el mundo moderno.

Con la gramática de Lukács, la transición de la en-sí-dad a la para-sí-dad obedece a la exigencia de «levantar la necesidad económica de su lucha de clase hasta una voluntad consciente» [104]: la condición para que eso ocurra viene dada, con Gramsci, por la adquisición de la conciencia y, por consiguiente, de la «revalorización del hecho cultural» [105] y, más genéricamente, de la superestructural dimensión del saber como lugar donde se alcanza

la conciencia de nuestras propias condiciones objetivas. Mediante esta «catarsis» en el ámbito de las superestructuras, la oposición asimétrica objetiva de tipo económico se convierte en antagonismo político consciente y organizado.

2.6. En sí y para sí, o todo o nada

Es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia [10] .

K. MARX, Miseria de la filosofía

Si incluso Marx demuestra ser bastante reticente a la hora de plantear una definición exhaustiva de la clase, resulta evidente que, al delinear su formación, mediada por el tiempo y el conflicto, él sigue estando profundamente en deuda con la elaboración filosófica de Hegel, no solo en lo que respecta a la ya mencionada figura conflictiva del Siervo y del Señor, sino también en lo relativo al concepto mismo del an und für sich.

El punto de vista por el que la clase, al cabo de un largo y atormentado proceso entretejido de conflictos y oposiciones, logra adquirir el doble estatuto de en-sí-dad y de para-sí-dad nos remite al esquema hegeliano que presupone la autoconciencia del Espíritu como momento supremo del Espíritu que sabe de su existencia, pero también como momento de la Idea que, inicialmente an sich, sale «fuera de sí», se pierde en la naturaleza para después llegar a ser, por fin, an und für sich, enriquecida por haber transitado el momento del «inmenso poder de lo negativo, de la pérdida de sí mismo en la pura exterioridad natural [106].

Análogamente, en Marx el proletariado llega a ser en sí y para sí «en la lucha» [107] contra el polo capitalista, es decir contra el patrono que esclaviza su trabajo. Inicialmente «en sí», el proletariado sale «fuera de sí» por medio de la Entfremdung producida por el sistema de fábrica, que hurta al trabajo su función antropogénica y lo reduce a una obligación de repetir una acción monótona y cosificadora, y por último a regresar a sí mismo, enriquecido,

gracias a la lucha, por la conciencia de sí mismo y de sus objetivos [108].

Con la sintaxis hegeliana, «lo Verdadero es el Todo» (das Wahre ist das Ganze), pero como algo sobrevenido, como el resultado de un desarrollo, y que ha llegado como totalidad a su culminación, finalmente autoconsciente («en sí y para sí»), después de haber transitado por las escisiones del inmenso poder de lo negativo, después de salir de su en-sí-dad originaria y de perderse en la alienación. En coherencia con una línea de pensamiento que desde Heráclito llega a Hegel, lo real es por esencia violento y conflictivo: su desarrollo se produce no conforme a un proceso lineal y pacífico, sino siguiendo una andadura salpicada de enfrentamientos y traumas, de luchas y fricciones. Es lo que Marx define como el lado malo de la historia: «Es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia» [109]. La historia siempre ha sido historia de luchas de clases entre Siervo y Señor, que, sin embargo, únicamente en el mundo capitalista moderno se manifiestan de la forma más clara e inmediatamente visible.

En efecto, en las formas de producción precapitalistas los crudos intereses de clase nunca pueden aflorar a un primer plano en su claridad, al estar ocultos detrás de otros elementos de orden jurídico, político y religioso. La división en castas y en estamentos, en estados y en órdenes, impide que los elementos meramente económicos afloren en su centralidad: y por esa razón dificulta la identificación de la estructura clasista.

La llegada de la moderna sociedad de orden capitalista ha conducido a la eliminación de toda realidad que no sea la económica. Eliminando órdenes y castas, estamentos y estados, lo único que ha dejado sobrevivir han sido las clases, entendidas como divisiones que giran exclusivamente en torno a la dimensión económica, en la pura inmanencia del intercambio y de la producción, y ya no en torno a elementos de tipo político o religioso. Como se puntualiza en el Manifiesto de Marx y Engels, «los hombres se ven, al fin obligados a considerar sobriamente su situación y sus relaciones recíprocas» [110], sin la distorsión perspectiva generada por los velos jurídicos, religiosos y políticos.

De ahí surgió, de nuevo en palabras de Marx, «una relación coercitiva que no se funda en relaciones personales de dominación y de dependencia, sino que brota simplemente de diversas funciones económicas» [111].

Eso significa que, con la estratificación en clases, la burguesía «ha arrancado despiadadamente los abigarrados lazos que ligaban a los hombres con sus superiores naturales» [112]. La violencia y la explotación se muestran ahora en su pura inmanencia material de tipo económico, sin elementos ficticios de tipo religioso o jurídico. En palabras del Manifiesto, «ha sustituido la explotación recubierta de ilusiones religiosas y políticas por la explotación abierta, desvergonzada, directa, a secas» [113], económica justamente. Quienes sancionan la desigualdad, en la sociedad clasista, ya no son «los abigarrados lazos» [114] que vinculaban al hombre a quien era superior a él por naturaleza. Transformando en mercancía toda realidad y resolviendo todo valor en el valor de cambio, el capital ha dejado sobrevivir únicamente el gélido pago al contado y la glacial axiomática del do ut des. Ha transformado a los esclavos en asalariados formalmente libres y materialmente dominados.

Al provocar por primera vez —unicum sui generis— la completa asimilación económica de la sociedad en su integridad, el reino capitalista del espíritu sienta unas condiciones inéditas para la constitución de la conciencia de clase. En palabras de Lukács: «Con la construcción de una sociedad articulada de un modo puramente económico, la conciencia de clase entra en el estadio de conciencia refleja posible. La lucha social se refleja ahora en una lucha ideológica por la conciencia, por encubrir o revelar el carácter clasista de la sociedad» [115].

No obstante, la conciencia de clase no puede surgir por sí sola, sin la intervención de los intelectuales o, en cualquier caso, de esa humanidad pensante que, como se ha dicho, corresponde esencialmente a la conciencia infeliz burguesa en rebeldía contra el bloque histórico capitalista. De ahí la importancia decisiva que, en la época de los conflictos de clase, revistieron los intelectuales portadores de conciencia infeliz, en el intento de acompañar al proletariado hasta la conciencia de sí mismo, cumpliendo una función que no sería erróneo calificar de mayéutica. Conforme a

una convicción que vuelve a aparecer, si bien declinada de otra forma, en Gramsci y en Lukács, ambos discípulos heterodoxos de Hegel y defensores del axioma de la identidad entre ser y pensar, la clase lo es en la medida en que sabe que lo es. En ese sentido, el marxismo —más allá de sus variantes y sus declinaciones— se presentó, ante todo en Occidente, como la única ideología, en sentido gramsciano, que aspira a desvelar, y no a ocultar, la contradicción clasista, y por consiguiente como la expresión de las clases «que tienen interés en conocer todas las verdades» [116].

El marxismo, siguiendo con la sintaxis de Gramsci, permitió a los dominados no ser subalternos, es decir dominados también en la esfera superestructural. De ahí, una vez más, la importancia de la adquisición —mediada por la cultura y por la organización— de la autoconciencia por parte de la clase proletaria, llamada a intervenir operativamente en la creación del «orden nuevo», virtualmente ya encerrado en el viejo. Tiene que aspirar a la creación de la autoconciencia histórica de los subalternos, a fin de que estos, marxianamente, se constituyan como clase «en sí y para sí» y resulte posible, en palabras de Gramsci, «sacar de la pasividad a las grandes multitudes» [117].

Que el elemento cultural resulta decisivo en la constitución de la conciencia de clase y que, mejor dicho, esta, en el momento del für sich, se corresponde con la dimensión conciencial del saber de su propia existencia, ha sido subrayado, además de por Lukács y por Gramsci, también por el historiador británico Edward Palmer Thompson en su estudio The Making of the English Working Class (1963). Deteniéndose, tras la estela de Marx, en Inglaterra como fragua de las nuevas relaciones clasistas en el seno del moderno sistema capitalista de producción, Thompson parte de la convicción de que las transformaciones económicas también son siempre transformaciones culturales. A lo largo de su documentada investigación, Thompson menciona una fuente que describe —estamos a finales del siglo XVIII— las reuniones que se celebraban en la sede del círculo de trabajadores Worker's Educational Association. Se trata de unas reuniones donde se lee y se discute en grupo, debatiendo pormenorizadamente e interviniendo por turnos, y así adquiriendo poco a poco conciencia de ser una clase unida por los intereses y por una específica posición social: «He aquí un

espléndido retrato de los primeros estadios del proceso de autoeducación política de una clase» [118].

En su análisis, Thompson esboza una posible definición del concepto de clase social, intentando continuar el análisis interrumpido del capítulo LII del tercer libro del Capital. Especificando que «la clase es una formación tanto cultural como económica» [119], el historiador británico retoma desde el planteamiento marxiano la cuestión de la unión del elemento objetivo (el «en sí» dado por las condiciones económicas) con el subjetivo (el «para sí» de la formación cultural con la que el grupo adquiere conciencia de su propio ser específico).

En otras palabras, la clase viene dada por un conjunto móvil de personas que se encuentran en una posición similar en el cuadro de la estructura históricamente determinada de los nexos económicos fundamentales de una sociedad:

Por clase yo entiendo un fenómeno histórico que aúna una variedad de hechos diversos y aparentemente inconexos, tanto en la materia prima de la experiencia vivida, como en la conciencia. Subrayo que se trata de un fenómeno histórico: yo veo la clase no como una «estructura», ni como una «categoría», sino como algo que ocurre en la realidad (y que es posible demostrar que ha ocurrido) en las relaciones humanas [120].

Más que una realidad específica dada, la clase es un «fenómeno histórico», que se forma a lo largo del tiempo y que exige ser estudiado en su proceso genético y evolutivo. Además, el fenómeno histórico de la clase «aúna una variedad de hechos diversos y aparentemente inconexos», es decir se manifiesta de una forma estratificada y polimorfa, en absoluto lineal ni inmediatamente visible. Esa dificultad, siguiendo los pasos de Thompson, aflora tanto por lo que respecta a la «materia prima de la experiencia vivida» o, si se prefiere, a la objetividad del «en sí», la condición real de la clase, como en lo que atañe a la conciencia, es decir a la dimensión de la elaboración subjetiva de la conciencia de que uno

pertenece a una clase.

El análisis del concepto o, mejor dicho, del fenómeno histórico, requiere un plustrabajo hermenéutico capaz de esbozar la esencia en constante devenir de la clase más allá de la variedad de los hechos que la constituyen o que, más sencillamente, en su mera accidentalidad hacen que resulte difícil identificarla. La clase no se corresponde con una estructura rígida y estática, ni con una categoría de la permanencia en el tiempo. Así pues, no es posible definirla de forma unívoca, ya que ello conllevaría, eo ipso, la imposibilidad de aprehender el devenir que la caracteriza en tanto que «fenómeno histórico».

La clase —puntualiza Thompson— es una realidad que históricamente ha sucedido y que no deja de suceder también en el presente en el ámbito de las relaciones humanas internas del cosmos capitalista. Si bien resulta imposible de definir, porque ello conllevaría omitir el factor temporal y del devenir en el que se sustancia estructuralmente, también es cierto que es posible reconstruirla como proceso y como fenómeno histórico, como relación en la inmanencia del conflicto y de la producción, como estructuración del nexo de fuerzas capitalista en la concreción de la temporalidad histórica.

Nunca encontraremos la clase mientras intentemos, inútilmente, suspender el proceso histórico y el devenir temporal para localizar y descomponer el objeto en cuestión y observando su esencia estática, como si quisiéramos —el ejemplo es de Thompson— [121] detener la «máquina de la sociedad» y analizar sus engranajes mientras está parada. En ese caso, siempre y solo observaríamos individuos aislados, con ocupaciones específicas, con sus ingresos y con sus posiciones concretas en la escala social. Y de ahí sacaríamos la falsa conclusión de que la clase, en realidad, no existe. Pero la clase no es una parte específica de la máquina, aislada de las demás: es, por el contrario, «el modo en que funciona la máquina una vez que se pone en marcha; no este ni este otro interés, sino el roce de intereses, el movimiento mismo, el calor, el ruido atronador» [122]. Es decir, la clase existe en la relación conflictiva y dialéctica interna de la sociedad como Totalidad contradictoria: no es posible analizarla aislándola mediante el intelecto abstracto. Únicamente es posible

comprenderla estudiándola con la razón dialéctica como nexo conflictivo entre grupos, como contradicción dinámica de las partes internas del Todo histórico y social en su devenir, como traducción política, cultural y subjetiva de un antagonismo realmente dado en la esfera económica y material de la relación asimétrica de fuerzas entre Siervo y Señor.

La clase se corresponde, justamente, con una relación conflictiva en movimiento y en desarrollo, que no se queda quieta sino que deviene, y que únicamente es posible aprehender mediante la razón dialéctica. Esta, concentrándose en la unidad de los contrarios y en el ritmo del devenir, puede llegar a comprender que la clase es «una formación social y cultural (que a menudo encuentra una expresión institucional) que no puede ser definida abstracta ni aisladamente, sino solo en términos de relaciones con otras clases» [123], y por consiguiente en el nexo dinámico del campo agonal de las relaciones y de los conflictos inmanentes a la sociedad.

El intelecto abstracto, cuyo predominio se explica en razón del triunfo de la alienación y de su culto a los datos objetivos, busca y ve siempre y solo cosas estáticas, nunca nexos dinámicos. Pero «la clase en sí misma no es una cosa, sino un devenir» [124], un nexo conflictivo, una relación dinámica que afecta a la Totalidad social como todo dinámico-contradictorio. Y además, siguiendo las ya mencionadas consideraciones de Lukács, a diferencia del intelecto abstracto, que es ab intrinseco incapaz de entender la temporalidad histórica (explayándose en las partes abstractas y por consiguiente desvinculadas del nexo dinámico que las relaciona en la totalidad del devenir), la razón dialéctica piensa el tiempo y en el tiempo: capta la unidad contradictoria del ser y del no ser que distingue lo existente en la medida que deviene. Solo ella, una vez más, puede comprender el fenómeno histórico de la clase, cuya definición —puntualiza Thompson— «únicamente puede darse dentro del concepto de tiempo, que es acción y reacción, cambio y conflicto» [125].

Sobre la descripción de la clase como fenómeno dinámico que únicamente puede ser descifrado por medio de la razón dialéctica, los análisis —pese a que resulta imposible superponerlos más allá de cualquier isomorfismo— de Marx y de Thompson, de Gramsci y

de Lukács, permiten, cuando se combinan entre ellos en las debidas proporciones, no solo arrojar luz, retrospectivamente, sobre el conflicto de clases en su forma tradicional y propia de la fase dialéctica del capitalismo y del momento proletario. También posibilitan descifrar con perspectiva —como esbozaremos— algunos de los rasgos principales que apuntan a la especificidad del precariado como nuevo sujeto y como nueva figura del Siervo en la era de la acumulación flexible del capital, una evolución directa del proletariado en la lógica del desarrollo del modo capitalista de producción.

No obstante, hoy en día resulta más difícil —para nosotros que vamos después de la fecha sinécdoque de 1989— compartir las esperanzas y el pathos redentivo que, aunque en distintas medidas, caracterizan los análisis de esos teóricos que, más allá de sus diferencias, tienen en común una convicción más o menos arraigada de que el proletariado era capaz, en un breve plazo, de llevar a cabo demiúrgicamente la revolución como transición intermodal a una nueva forma de producir y de existir en la sociedad: «El problema consiste solo en saber», dice Lukács en Historia y conciencia de clase refiriéndose al proletariado «cuánto tiene que sufrir aún hasta llegar a la madurez ideológica, al conocimiento adecuado de su situación de clase» [126].

¿Qué queda, hoy, en la era del presunto «fin de la historia» —o, más exactamente, del «fin capitalista de la historia»— y en la igualmente supuesta época del «fin de las ideologías», de la conciencia de clase o, si se prefiere, de la clase an und für sich? No es solo que el proletariado no haya cumplido la misión cósmico-histórica que le habían encomendado los filósofos de la historia que lo eligieron como sujeto de la Weltgeschichte. Es que su conciencia misma parece haberse ofuscado hasta desaparecer, también por culpa de los procesos que, como un torbellino, han afectado al mundo del trabajo, «reestructurándolo» y remodelándolo conforme a unas lógicas nuevas, que no han hecho más que confirmar e intensificar la lógica dialéctica del desarrollo asimétrico del capital.

La única profecía —común a Marx y a Lukács, pero tampoco ausente en Hegel y en su análisis del «sistema de las necesidades» deseticizado en Inglaterra— que hoy en día parece haberse hecho

trágicamente realidad es la relativa a la proletarización en masa de la sociedad, en el sentido de un ensanchamiento, que hasta ahora nunca había sido tan intenso ni tan radical, de la base de la pirámide, constituida por los dominados hoy íntegramente replebeyizados, precarizados y pauperizados. Antes de la caída del Muro de Berlín, la masa de los dominados nunca había sido tan numerosa, ni el diferencial entre el vértice y la base tan acusado.

Tal y como nos recuerda Historia y conciencia de clase [127], en las formas precapitalistas de la producción nunca se pensaba en los esclavos y en los siervos como destinos humanos universales. En cambio, la universalización de la forma mercancía —eso que, de manera tranquilizadora, solemos denominar «globalización»— va asociada a la universalización de la condición del esclavo del salario —o, si lo preferimos, del dominado— como destino general de la sociedad.

Desde esa perspectiva, el precariado es la nueva clase que, sobre las cenizas del proletariado, se está consolidando como un inmenso polo de los dominados en la edad posmoderna, tal vez más parecido, por lo menos en esta fase, a la «plebe» del sistema de las necesidades deseticizado que describe Hegel, que al proletariado en sí y para sí delineado por Marx. Si esta nueva clase puede, por derecho propio, considerarse una clase an und für sich, será el objeto de los siguientes capítulos, consagrados a la historia y a la conciencia del precariado.

■

5 Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 131 (N. del T.) .

6 Fenomenología del espíritu, cit., p. 136 (N. del T.) .

7 Los traductores de Hegel han acuñado este término para denotar el significado de Sittlichkeit en el peculiar sentido que le da el filósofo: la moralidad objetiva, la que se plasma en las formas éticas

creadas por la humanidad a lo largo de su historia, como la familia, las instituciones y el Estado. Y así, «eticizar» y «deseticizar» significan, respectivamente, «dotar» o «privar» de eticidad (N. del T.) .

8 El capital I, cit., p. 950.

9 Ansichheit y Fürsichheit en alemán, inseità y perseità en italiano (N. del T.).

10 Miseria de la filosofía, cit., p. 78 (N. del T.) .

CAPÍTULO 3

PROLETARIADO 2.0.

LA PRECARIZACIÓN DE LAS MASAS

El trabajador ahora es una mercancía, y para él es una suerte encontrar un comprador.

K. MARX, Manuscritos económico-filosóficos de 1944

3.1. De la lucha a la masacre de clase

El esclavo romano estaba sujeto por cadenas a su propietario; el asalariado lo está por hilos invisibles [11] .

K. MARX, El capital

Como intentaremos esbozar en la continuación de nuestro estudio, el precariado puede entenderse, con pleno derecho, como una evolución del proletariado y de las lógicas del conflicto que caracterizan su posicionamiento en el terreno agonal de la sociedad; una evolución que, tras un análisis no superficial, resultará ser coherente con los desarrollos más recientes de la dialéctica del capitalismo en esa fase que hemos calificado de «absoluta» [1] (o turbocapitalista), un combinado hecho de miseria y cosificación, de explotación y desencanto generalizado.

Por consiguiente, no es posible comprender la génesis y la esencia del precariado si no es sobre el fundamento de una comprensión previa del proletariado. Encuadrar así la cuestión nos permitirá afirmar, como aclararemos, que si el proletariado es la clase dominada en el marco histórico-conflictivo de la fase dialéctica y fordista, el precariado lo es en el horizonte de la fase absoluto-totalitaria y flexible.

En el cuadro histórico post-1989, la nueva figura del Siervo se corresponde cada vez más evidentemente con el precariado global, con la nueva masa de trabajadores sin derechos y sin una plena ocupación, es decir con la nueva clase en sí y no para sí de los explotados de manera intermitente y flexible [2]. Además, configurándose como evolución del proletariado a lo largo de la línea que conduce a la llegada de un capitalismo que ya no es dialéctico sino absoluto, el precariado se presenta como la figura

donde el conflicto entre Siervo y Señor se redispone en la nueva configuración de la producción y de las relaciones de fuerzas en el cuadro de un proceso que, tras arrancar básicamente en los años posteriores a 1968, ha ido intensificándose con ritmos cada vez más sostenidos a partir de 1989.

No es que antes del poco glorioso final del comunismo histórico del siglo XX no existiera el precariado. Basta con recordar aquí que, por ejemplo, entre 1981 y 1985, en Gran Bretaña los trabajadores flexibles aumentaron un 16 por ciento, y en ese mismo periodo aproximadamente un tercio de los diez millones de puestos de trabajo creados en Estados Unidos eran con contratos temporales. Sin embargo, el precariado no empezó a convertirse en la forma laboral predominante hasta 1989, y desde entonces ha ido sustituyendo cada vez más masivamente los antiguos contratos con garantías. Solo entonces el precariado empezó a imponerse claramente como la nueva y principal clase de los explotados, la inédita figura del Siervo en la era del declive conjunto del proletariado y de la burguesía y, al mismo tiempo, en el marco de un nuevo modo de producción flexible, posburgués, posproletario y ultracapitalista.

Así pues, por un lado, la figura histórica del precariado no puede quedar íntegramente reabsorbida en la del proletariado y en las lógicas del conflicto y de la explotación que lo caracterizaban. Por otro lado, sin embargo, apuntando a una evolución del proletariado, se deja entender como su desarrollo coherente, acaso también como una intensificación —en otras condiciones históricas— de su lógica.

La explotación a la que estaba sometido el proletariado se ha intensificado mediante la instauración de una relación que afianza la dependencia dictada por la simple diversificación de las funciones económicas. Y al mismo tiempo, se ha reducido, cuando no descompuesto, la conciencia de clase, lo que nos permite desde ya excluir que el precariado pueda considerarse, a día de hoy, an und für sich. Actualmente los dominados son portadores de una conciencia que es asimismo precaria, o «líquida», es decir fragmentada, variable y no coherente. No tienen conciencia subjetiva de su condición objetiva de explotados y oprimidos por el polo del nuevo Señor.

Conforme a lo apuntado en distintos frentes [3], en el escenario entreabierto con la colosal tragedia geopolítica del annus horribilis de 1989, la lucha de clases no desapareció, como repiten sin cesar las retóricas neoliberales con la habitual intención de santificar lo existente, pacificado en lo ideológico y conflictivo en la realidad [4]. Es sencillamente que la lucha de clases ya no se libra biunívocamente, conforme a las prácticas del conflicto entre Siervo y Señor, sino que es padecida pasivamente por el primero, en la forma de una auténtica masacre de clases y de una violencia inaudita que no encuentra respuesta [5]. El año de 1989 había prometido triunfalmente y en abstracto libertad para todos, y en cambio, en concreto, se lo garantizó exclusivamente al mercado y a sus máscaras de carácter.

La redefinición del conflicto se produjo íntegramente en beneficio de la nueva clase dominante, que hoy en día lleva adelante con éxito su lucha en perjuicio de un Siervo precarizado en el trabajo, en la esfera de la existencia y en la conciencia. La asimetría del conflicto, mitigada por la organización y por la capacidad opositiva del proletariado en la fase dialéctica (huelgas, sindicatos, limitación de la jornada laboral, estatuto de los trabajadores, etcétera) ha vuelto a radicalizarse en la inédita forma de una masacre con la que los dominantes están erosionando una tras otra las conquistas logradas por los oprimidos gracias al conflicto. El proletariado luchaba contra el Señor: el precariado padece la lucha del Señor. El proletariado conseguía derechos y conquistas oponiéndose con conciencia a los intereses del Señor: el precariado va perdiendo poco a poco esos derechos y esas conquistas, que el Señor está recuperando con éxito sin solución de continuidad.

La imagen que acaso plasma mejor la sensación de esa redisposición del conflicto y de la transición de la lucha de clases al luto de clases es la de la Cumbre del G-8 de Génova durante el verano de 2001. A la vista de las manifestaciones de protesta contra las cumbres de las élites globalistas de los países económica y militarmente más poderosos para decidir los destinos del mundo, el Señor posburgués reaccionó desencadenando un auténtico uso indiscriminado de la violencia en perjuicio incluso de mujeres, ancianos y niños. Las indefendibles escenas de la masacre de dirección única que sufrió el Siervo posproletario en Génova en 2001 representan

elocuentemente el nuevo terreno de la lucha de clases como rebelión de las élites financieras plutocráticas a partir de 1989: los dominantes atacan, los dominados aguantan pasivamente [6].

El conflicto deja de practicarse de forma bilateral: se redispone en sentido unidireccional como violencia del nuevo Señor mundialista a expensas del Siervo precario, inerme, mudo, ya no representado, en sí y no para sí, en la nueva forma de la masa nacional-popular de los olvidados por las izquierdas. La dicotomía antitético-conflictiva entre Siervo y Señor se redispone en la antítesis adialéctica y unidireccional entre el dominio autocrático financiero-oligárquico de los globalizadores dominantes y el callado vasallaje plebeyo de los dominados. Como vino en sostener proféticamente Wilhelm Röpke, el ordoliberal fundador de la social market economy: «a la "revuelta de las masas" hay que contraponerle la "rebelión de la élite"» [7], es decir de la única clase revolucionaria a día de hoy que está luchando para volver a apoderarse de todo.

La lucha de clase del proletariado se ha disuelto en la derrota de clase del neo-esclavismo precario y mudo característico de la nueva plebe, dominada en la estructura y subalterna en la superestructura [8]. De la idea marxiana de la dictadura del proletariado hemos transitado a la realidad fáctica de la dictadura de la élite financiera apátrida sobre el precariado desarmado, sobre la nueva plebe pauperizada y manifiestamente detestada por el nuevo Señor neo-oligárquico y liberado de cualquier atisbo de conciencia infeliz burguesa.

Basta con recordar aquí la despectiva definición de «desdentados» (sans dents) con la que etiquetó en 2016 François Hollande, presidente progresista de Francia y exponente puntero de los intereses del capital posnacional, a las nuevas masas plebeyizadas y posburguesas parisinas; o también el arrogante modo en que, en septiembre de 2016, Hillary Clinton —baluarte de la democracia estadounidense de los misiles y del imperialismo ético que conlleva — se refirió a los últimos, calificándolos de «un cesto de deplorables» (basket of deplorables).

En el marco del nuevo ordenamiento del conflicto de clases posterior al trascendental umbral de 1989, sobrevive el biclasismo y se eclipsa el conflicto biunívoco: persiste la explotación, se

pulveriza la lucha contra ella. Además, aumenta la desigualdad clasista, se extingue la lucha que aspira a superarla por parte de quienes la padecen [9]. La conciencia antagonista y solidaria del proletariado en busca de mejores futuros se ha diluido en la inconsciencia resignada e individualista del precariado como plebe amorfa formada por soledades en serie y resignadas. El proletariado se percibía a sí mismo como clase cohesionada, dotada de en-sí-dad y de para-sí-dad, y sobre esas bases modulaba su acción. Por su parte, el precariado actualmente está formado por una masa posproletaria informe, competitiva e incomunicante de unidades seriadas individuales, que, en sí y no para sí, figuran como meros átomos prestadores de fuerza de trabajo física y neuronal flexible, mal remunerada y cada vez menos protegida.

Al menos por ahora, la historia del capital ha concluido, según las previsiones de Marx, «con el hundimiento conjunto de las clases en lucha» [10] (mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen): los que se han arruinado han sido la burguesía y el proletariado, mientras que la élite capitalista apátrida y posnacional —el nuevo Señor de la fase posburguesa, posproletaria y ultracapitalista— se ha consagrado a sí misma y ha intensificado desmedidamente su poder como aristocracia financiera en el nuevo marco de la acumulación flexible.

En un análisis que no asuma el punto de vista de la clase dominante, los recortes salariales, la precarización de los contratos, la supresión lineal de los derechos sociales, eso que orwellianamente llaman «reorganización» del mundo del trabajo —en el sentido de la flexibilidad y la precariedad más radicales, siempre justificadas en nombre de los «desafíos» de la competitividad global— no son procesos neutrales y, como suele decirse, «objetivos». Obedecen, por el contrario, a la lógica del conflicto: son otros tantos ataques a expensas del polo de los dominados con vistas a que estos restituyan al capital todo lo que habían conseguido, en tiempos anteriores, mediante la práctica del conflicto y de la organización de clase. Se trata de unos ataques que, por otra parte, son plenamente coherentes con la dialéctica evolutiva del capital y de su transición a una fase absoluta de supeditación [12] total e ilimitada de los trabajadores, de los cuerpos y de las almas. Después de 1989, la lucha de clases continúa: la está

ganando, casi sin encontrar resistencia, el Señor sobre el Siervo, el Capital sobre el Trabajo, el mundialismo competitivista de la deregulation sobre los Estados soberanos con garantías sociales políticamente tuteladas.

En particular, el dogma que afirma que hace falta más flexibilidad para competir globalmente con otros países avanzados se basa en la exigencia de la posibilidad de despedir sin reservas, y de hecho estipulando unos contratos de una duración tan breve que ni siquiera requieren despido, porque no se basan en una contratación plena. Lo que la neolengua (newspeak) liberal celebra hipócritamente como «desafíos de la globalización» son en realidad, indefectiblemente, atentados al mundo del trabajo y de los derechos conquistados, que ahora se dejan a un lado en nombre del sagrado dogma de la competitividad como canibalismo libre: con la consecuencia de que se saluda como «libertad» la condición en que se halla el trabajador precario, que ha sido privado de unos derechos sindicales, salariales y de seguridad social de los que se encargaba el estatuto de los trabajadores en el cuadro del estado fordista (maternidad, enfermedad, seguridad en el trabajo, formación, etcétera). Si traducimos la «competitividad» conforme a unas categorías que no sean las de esa neolengua con la que la élite neofeudal del nuevo Señor globalista consigue hacer dominantes las ideas que santifican su propio dominio, la competitividad equivale a una patente de corso para que el más fuerte se imponga sobre el más débil, sin limitaciones ni interferencias por parte del Estado ni de las instituciones vinculadas a él (sindicatos, organismos públicos, etcétera).

Por otra parte, prueba de ello es que la lucha en nombre de la competitividad exterior, en sentido globalista y mercantil, se basa indefectiblemente en la rebaja de los costes de trabajo y de los salarios, de modo que, en la nueva constelación posnacional, resulte posible resistir la comparación con las demás realidades del tablero de ajedrez global y, en particular, con los países eufemísticamente denominados emergentes; o también, que el incesante recurso a los «presupuestos», los «ajustes estructurales» y las «reformas» —unos términos neutros que transmiten unos contenidos que, en el conflicto entre Siervo y Señor, son cualquier cosa menos neutros— provoca indefectible su máximo coste en la carne viva de los

estratos más débiles de la población. La urgencia de las reformas liberales invocada por las élites del mundialismo sin conciencia infeliz se corresponde indefectiblemente con la masacre planificada y libre de los trabajadores, de los pueblos y de las naciones, de las clases medias y emprendedoras (empresarios locales endeudados, artesanos y comerciantes empobrecidos por culpa de las multinacionales y las megastores, etcétera).

Tales prácticas van siempre y de todas formas en beneficio del capitalismo financiero sin fronteras y de las entidades «sensiblemente hipersensibles» que son el Fondo Monetario Internacional, el Banco Central Europeo y, más en general, lo que no es en absoluto retórico definir como la restringida clase posburguesa del Señor globalista y posnacional, y los fundamentalistas del libre mercado líquido y sin fronteras lanzados al abordaje [11]. También desde esta perspectiva aflora la habitual hipocresía del nexo de fuerza capitalista [12]. Este hace ondear la bandera del ecologismo y de los derechos humanos, para distraer a las masas de la contradicción de clase, y mientras tanto deslocaliza y externaliza la producción hacia las zonas del mundo donde no existe una normativa de defensa del medio ambiente y donde la gente carece incluso de derechos fundamentales.

Además, el capital exhorta a los dominados a sumarse al pacifismo aborregado e impotente, a fin de que, al tiempo que abandonan la lucha contra el imperialismo neocolonial made in USA, interioricen el monopolio de la violencia propio del Señor neo-oligárquico, y mientras tanto, después de 1989, el fanatismo clasista del libre mercado ha vuelto a su utilización sistemática de la guerra como solución a los problemas estructurales de la economía. La propia «guerra contra el terrorismo» es la vía privilegiada que, desde 1989, permite que el Leviatán atlantista mantenga el control del mundo frente a la aparición de nuevos competidores cada vez más fuertes.

Análogamente, la hipocresía del capital se manifiesta en su forma de celebrar las chances universales de la globalización y de la flexibilidad, ocultando su función estratégica en la gestión programada de la ofensiva clasista y del fuego artillero organizado en perjuicio del mundo del trabajo y de la descomposición de la clase trabajadora como sujeto consciente y opositivo [13].

Desde un punto de vista distinto, como demostraremos, la flexibilización del trabajo desempeña un papel decisivo en la implementación del tránsito del proletariado al precariado, es decir de la redefinición de la masa dominada en términos de una clase en sí y no para sí, explotada y muda, no representada ni consciente de sí misma, con notables rasgos en común con der Pöbel, «la plebe» estudiada por Hegel como producto de la miseria que se deriva del «sistema de las necesidades» cuando se le priva de un elemento ético capaz de ejercer una contención comunitaria frente a lo económico.

Según la más típica maniobra de la ideología, los intereses del Señor se hacen pasar falsamente como intereses universales: las ideas dominantes no han dejado de ser las de la clase dominante. En nombre del Evangelio de la competitividad, de la productividad, de la eficiencia, de la flexibilidad y de la privatización, en la era del proletariado redefinido como precariado se desmantelan derechos y se producen deslocalizaciones y externalizaciones, se justifica la flexibilidad laboral y existencial y se legitima el fetiche del mercado monoteísta.

Si pretendemos respetar incondicionalmente la ley del mercado competitivo, al margen de las limitaciones políticas y éticas, tendremos que estar dispuestos a asistir cada vez más a menudo a escenas de muerte por inanición en nuestras calles, en medio de la sociedad opulenta. Para colmo, la gélida axiomática de lo útil, si se aplica de forma rigurosa, como exige la ideología liberal, debería conducirnos more geometrico a la conclusión de que hay masas enteras de seres humanos que resultan superfluas.

El modelo neoliberal eleva la competencia y la competitividad al rango de dogmas sagrados, a los que es preciso supeditarlo todo. Disuelve toda comunidad, para después proceder a la empresarización de los átomos desocializados. Impone el interés de los dominantes como interés general, incluso induciendo a los dominados a adherirse a él, contra toda lógica. En este marco de sentido, flexibilizar el mercado de trabajo significa «descargar sobre los hombros de los trabajadores y de sus familias todo el peso de los riesgos y de la inseguridad del sistema» [14]: la aceptación de la norma de la competitividad equivale, para el Siervo posproletario, a

la admisión de su subordinación integral y, por añadidura, del derecho de los dominantes a intensificar sin medida la explotación de los dominados. Y también quiere decir incrementar en beneficio del Señor deslocalizado y deslocalizador la adaptabilidad a los cambios de la demanda, liberar a la empresa de todo límite político relacionado con las modalidades de contratación y de movilidad de los trabajadores, con el traslado de los trabajadores dentro de una empresa y con la modificación sin costes de la organización interna.

En otras palabras, como ya hemos apuntado, la lucha de clases sigue estando ahí, y la están ganando los dominantes, sin ningún efecto de retroceso ni voluntad de salvación (ni de reacción siquiera) por parte de los dominados. Es preciso insistir: la precarización del trabajo, púdicamente denominada flexibilidad, se presenta como un instrumento en manos del Señor posburgués en el conflicto de clases. Hoy los dominados han quedado reducidos a un material amorfo a merced de las lógicas de la revalorización, a una plebe posmoderna, posburguesa y posproletaria, liberada tanto de los elementos de la eticidad burguesa (Estado, familia, «raíces éticas» hegelianas y organismos públicos) como de la dimensión de las salvaguardas proletarias (derechos sociales, tutelas sindicales) y de la conciencia de clase. En sí y no para sí, el Siervo precarizado y replebeyizado es un sujeto desarmado e individualizado, sin conciencia ni políticas antagonistas, carente de una visión del mundo alternativa en cuyo nombre enfrentarse operativamente a lo que Lukács definió como «la prosa terrible y definitiva del capitalismo dominante» [15].

Por ello, los nuevos oligarcas del orden mundial post-1989 insisten una y otra vez en sostener que la lucha de clases se acabó y que, por consiguiente, se trata de cooperar universalmente con la economía para que ella, abandonada a su rumbo, produzca bienestar generalizado, conforme al siempre remachado teorema de la invisible hand de smithiana memoria [16]. El nuevo Señor, tras ganar la guerra provisionalmente, aspira a eternizar el orden dominante que le es favorable y, por tanto, a inducir al nuevo Siervo replebeyizado a aceptarlo sin oponer resistencia.

Como hemos mostrado en otro lugar [17], la lógica del desarrollo del capital es, por su propia esencia, la de una gradual superación de

toda barrera, de todo límite y de toda frontera capaz de obstaculizar, disciplinar y controlar la propagación y la ampliación estructuralmente desmedida de la forma mercancía y el mal infinito del crecimiento fin en sí mismo; un crecimiento que, indefectiblemente, se manifiesta en el imperativo del «aumento de la productividad», es decir —desde el punto de vista de los dominados— en trabajar más y cobrar menos.

Coherente con la naturaleza del market system como nuevo absolutum y por consiguiente como una ausencia de restricciones que se manifiesta en la destrucción de cualquier vestigio de límites u obligaciones, la metafísica de la falta de límites se concreta, en el plano ético, como violación de todo lo inviolable y, en el ámbito geopolítico, como el mundialismo del allanamiento permanente, es decir del derribo de toda frontera que trace una línea divisoria entre lo que es exterior y lo que es interior en el mercado planetario. El open space de la mundialización no puede tolerar ni límites ni confines ni fronteras.

La libertad del capital, celebrada por sus funcionarios como libertad tout court, se corresponde con la dinámica de su liberación de las formas que todavía lo contienen y, por consiguiente, a la licuefacción de lo que es sólido, a la precarización de lo que es estable, y a la destrucción de toda fuerza refrenadora y «catecóntica» (τὸ κατέχον), entendida como poder qui tenet, según la definición vislumbrada por Pablo en la Segunda Epístola a los Tesalonicenses.

De ahí se deriva more geometrico que la «deconstrucción del mundo del trabajo» [18], la pulverización de la conciencia de clase, la intensificación —real y simbólica, estructural y superestructural— de la explotación y de la subordinación del Siervo se configuran como otros tantos momentos coherentes en sí mismos de este proceso de absolutización del capital, de economización de las relaciones y de colonización del mundo de la vida a manos de las lógicas de la cosificación.

La flexibilización del trabajo y, más en general, la precarización del plano de la eticidad (hegelianamente entendida en su dimensión estable, comunitaria y solidaria) se presentan como momentos decisivos de esa dinámica de licuefacción de lo sólido y de

fluidificación de lo estable que es consustancial al ritmo de absolutización del nuevo régimen de producción posburgués, posproletario y ultracapitalista. La sociedad del capitalismo absoluto y del sistema de las necesidades deseticizado se ha visto por eso mismo homologado en la flexibilización integral del mundo de la vida y de las formas de existencia que la caracterizan y, al mismo tiempo, en la deseticización convergente de sus estructuras, es decir en la desarticulación programada de los elementos de eticidad solidaria y comunitaria por los que aún se distinguía el modo de producción en su fase burguesa y proletaria.

Como veremos, para poder absolutizarse y por consiguiente consumarse, el capitalismo tiene que aniquilar tanto el elemento burgués como el proletario. Tiene que polarizar el conflicto en la forma de una guerra unívoca entre un nuevo Señor sin conciencia infeliz (subjetividad aristocrático-financiera y posburguesa) y un nuevo Siervo sin conciencia de clase antagonista (subjetividad neo-plebeya que surge del declive y de la homologación del proletariado y de la burguesía) en los espacios globales, posnacionales y despolitizados de un sistema de las necesidades competitivas del que se haya eliminado todo elemento superviviente de la «eticidad» (Sittlichkeit) de hegeliana memoria.

3.2. La rebelión de las élites: el Señor vuelve a quedarse con todo

¿Podríamos tener mañana una vida más sencilla? ¿Tiene algún fin nuestro padecer el presente?

G. GIUDICI, Una sera come tante

Para ponerse en libertad a sí mismo, el capital tiene, necesariamente, que neutralizar la subjetividad antagonista en sí y para sí del Siervo: tiene que reducirlo a un sujeto pasivo y sin conciencia, a una nueva plebe pasiva y disuelta en el sistema del atomismo competitivo coherente con la monadología liberal. Eso ha ocurrido, en concreto, mediante la transición al precariado, cuya flexibilidad es conciencial, además de laboral y existencial.

Para imponerse como absolutus, el capital tiene que aniquilar al proletariado como subjetividad con conciencia antagonista, en busca del reconocimiento de su trabajo y de sus legítimas aspiraciones a una sociedad basada en el principio de esa libertad igual que es, por su propia esencia, incompatible con la estructura capitalista. En otras palabras, tiene que redefinir al Siervo como sujeto explotado e inconsciente, oprimido y no representado, dominado y no antagonista, atomizado y desocializado: en una palabra, tiene que redefinir al proletariado como precariado, como una masa posproletaria indefinida que soporta en silencio las agresiones constantes del nuevo Señor posburgués, neo-oligárquico y sin conciencia infeliz. En eso consiste el horizonte posproletario de la acumulación flexible propia del sistema de las necesidades deseticizado y posburgués.

La precarización del proletariado redefinido como precariado se encuadra de pleno derecho en esa lógica de absolutización de lo económico, entendida como superación de toda restricción. De esa

forma, el capital se libera de la conciencia opositiva de clase del proletariado y, a la vez, de los derechos y las salvaguardas que este había logrado conquistar mediante la práctica del conflicto. En palabras de los Grundrisse de Marx: «para el capital, cada límite es y debe ser una barrera» [19] y, por ello, aspira a superarlo; a fin de que la forma mercancía —la célula genética del cosmos de morfología capitalista— pueda extenderse sin fronteras y sin medida.

Así, la forma mercancía puede saturar sin oposición un mundo reducido a un plano liso, a una esfera de circulación sin fronteras para el tráfico de mercancías, de flujos del sector financiero transnacional y de seres humanos reducidos a mercancías sometidas a la movilización total y al desarraigo (inmigraciones masivas, deslocalización, outsourcing, etcétera); y, al mismo tiempo, la forma mercancía puede colonizar la conciencia de los individuos desimbolizados y vaciados de todo contenido y de toda identidad que no sea la que garantizan las mercancías como único recurso de sentido.

Desde ese punto de vista, incluso el bloque histórico capitalista presenta su propia praxis específica, que es doble por su misma naturaleza. Por un lado, se caracteriza por la acción técnica, pura voluntad de poder que consolida e incrementa ilimitadamente la máquina de la producción y del consumo, en el marco de lo existente reducido unidimensionalmente a Bestand [20], a «reserva» material utilizable, como escribía Heidegger, y en cantidad disponible para la acción encaminada a lo útil. El hombre mismo no está a salvo de ese proceso cosificador, tras haber sido rebajado a «recurso humano» [21], cuando no directamente a «capital humano» [22].

Por otro lado, el capital se presenta incesantemente como negación activa de todo fenómeno estructural y superestructural que no sea compatible con su horizonte, y se esfuerza por eliminarlo: su esencia coincide, usando la expresión de Hegel, con la «furia del desaparecer» (Furie des Verschwindens). La suya es una praxis de demolición incesante de todos los límites y de las fuerzas políticas y simbólicas, culturales y éticas, territoriales y concienciales que puedan frenar su nihilista obra de saturación integral de cualquier

espacio y que, como evidenciaba Bourdieu [23], sean capaces de contraponerse a la lógica del «mercado puro». Esa es la praxis revolucionaria —la única existente a día de hoy en el cuadro post-1989— de la clase dominante posburguesa, financiera y globalista.

La lógica inmanente del capital y de su desarrollo consiste, en efecto, en la paulatina superación de todos los obstáculos y todos los límites, para poder ponerse en libertad a sí mismo como absolutus, «sin trabas» y «hecho realidad» en la mercantilización integral y sin reservas de lo real y de lo simbólico. Al materializarse mediante su propia liberación de los límites, el capitalismo consumado es, por su propia esencia, libre de cualquier impedimento y de cualquier freno: por consiguiente, puede hacer realidad su tendencia innata a hacer del crecimiento desmedido y de la mercantilización ilimitada el fundamento de lo existente, y verse reflejado en cada una de las células de la esfera real, cognitiva y emocional.

La transición del proletariado al precariado puede comprenderse bajo esa luz y sobre esa base, como desarrollo coherente del conflicto entre Siervo y Señor en el sentido no de su eliminación, sino de su reconfiguración enteramente en beneficio del Señor, de acuerdo con una forma por la que sobrevive y, es más, se intensifica, el nexo de fuerza clasista y, al mismo tiempo, se desarticula la capacidad organizativa y opositiva del Siervo. Las modalidades de la flexibilidad, lejos de ser intrínsecamente neutrales, favorecen el debilitamiento del Siervo y el refuerzo del Señor. El primero se convierte en plebe pauperizada, el segundo se transforma en aristocracia financiera. Explotación y desigualdad se intensifican como nunca lo habían hecho hasta ahora y, a la vez, se eclipsa la capacidad opositiva y conflictiva del Siervo posproletario y pasivo [24].

Sabemos que, históricamente, la conflictividad social biunívoca entre Siervo proletario y Señor burgués siempre ha tendido a traer consigo tanto la extensión de la esfera de los derechos sociales como el aumento de la participación política de las masas. Es la clave del desarrollo del capitalismo en su aventura histórica en la fase dialéctica: el Señor no concede más que lo que el Siervo,

luchando (in dem Kampf), le obliga a conceder. Los trabajadores no consiguen más salvaguardas y garantías que las que, mediante las prácticas del conflicto, logran arrancarle al capital.

Si en el polo contrario no encontraran resistencia, luchas y protestas, el capital y el Señor se quedarían con todo, incluida la vida misma del trabajador. Solo es posible oponerse al capital a través de conflicto consciente y de clase, a fin de limitarlo y finalmente echarlo abajo. La contradicción económica se elimina políticamente mediante la acción planificada del Siervo organizado como clase y como partido: en palabras de Gramsci, «la contradicción económica se convierte en contradicción política y se resuelve políticamente en un vuelco de la praxis» [25] a manos de la subjetividad organizada y consciente, en sí y para sí.

Así pues, entre los rasgos paradójicos del cuadro post-1989 de hoy en día también está la reconfiguración de una forma inédita del conflicto entre Siervo y Señor. Las reformas, las protestas y las revueltas son, por absurdo que pueda parecer a primera vista, encauzadas y deseadas por el Señor posburgués y globalista. Este, en la era de la desaparición del comunismo histórico y de la descomposición del mundo del trabajo y de la conciencia opositiva del Siervo, aspira a redefinir el nexo de fuerza no para ampliar los derechos y favorecer la inclusión, sino para el objetivo contrario. La fragmentación del trabajo y la financierización de la economía son las dos palancas de la reacción del capital a las luchas obreras [26]: son la esencia de la rebelión del Señor posburgués en perjuicio de la masa posproletaria replebeyizada.

Para consolidarse de forma absoluta, el capital disuelve la clase en sí y para sí del proletariado redefinido como plebe pasiva, disgregándola a nivel tanto real como simbólico; y, sinérgicamente, favorece la financierización de la economía, es decir su independencia cada vez más acusada de la mediación directa del trabajo humano y de la empresa tradicional radicada en los espacios de las naciones soberanas donde lo político prima sobre lo económico. Por esa razón, las denominadas «reformas estructurales necesarias», que hoy se invocan y se implementan en Europa, coinciden casi siempre con una reestructuración neoliberal del mundo del trabajo que únicamente beneficia a la parte del Señor

globalista posburgués y prosproletario. Además, las consecuencias, indefectiblemente pauperizadoras y desemancipadoras, de dichas «reformas», cuyo objetivo principal es servir de aval ante los acreedores internacionales y garantizar los intereses de los sitiadores mundialistas, vienen a demostrarlo irrefutablemente.

Las «reformas» se caracterizan por la eliminación de los derechos y por la liberalización cada vez más masiva de la economía despolitizada y deseticizada, pero también por los efectos de las privatizaciones integrales y del desbaratamiento del ordenamiento constitucional inspirado en el Estado del bienestar y en la solidaridad comunitaria. Las «reformas» promovidas por los señores de la mundialización en beneficio propio equivalen, por consiguiente, si se miran desde el lado del Siervo, a contrarreformas desemancipadoras. Destruyen lo que queda del Estado social, propagan y acentúan la precariedad y la inseguridad, generan constantemente nuevas tragedias en lo ético. Son un ataque contra el mundo del trabajo y las conquistas sociales conseguidas por el Siervo políticamente organizado. A cualquier latitud prevalece lo que Castel ha definido como la insecurité sociale [27] típica de la sociedad del riesgo y de esa precarización integral que acaba eliminando la misma estabilidad existencial básica de las clases subalternas [28].

Si la sociedad capitalista se rige por el conflicto de clases, este inerva también las categorías del pensamiento: exactamente igual que los intereses de un polo son opuestos a los del otro, así las categorías conceptuales de una parte son, en teoría, incompatibles con las de la otra. La lucha de clases material va siempre de la mano de la lucha de clases cultural. Las «reformas» —por dar un solo ejemplo— con las que el Señor neo-oligárquico está erosionando los derechos del Siervo replebeyizado y descomponiendo el mundo del trabajo son «reformas» únicamente para el polo de los dominantes: en cambio, para el de los dominados, equivalen a otras tantas «contrarreformas» que, como tales, es preciso rechazar enérgicamente.

Así pues, no es de extrañar que la neolengua orwelliana a beneficio del Señor posburgués, mediante una falsificación permanente de la realidad, salude hoy como reformas las medidas que regulan el

trabajo flexible en modalidades cada vez más radicales (y que, de hecho, precarizan cada vez más la precariedad), que prolongan la vida laboral postergando el momento de la jubilación (y, por consiguiente, extendiendo constantemente el limbo de la eterna juventud), que limitan de forma creciente las salvaguardas sindicales.

Además, las denominadas reformas del trabajo —que, si se llamaran por su verdadero nombre, deberían denominarse sin disimulo «destrucción de los derechos» y «agresiones en perjuicio del mundo del trabajo»— introducen modificaciones que empeoran el ordenamiento laboral: vinculan estrictamente los salarios a la productividad, comprimiendo los derechos sindicales, excluyendo de las negociaciones empresariales a los sindicatos que no acepten los convenios impuestos por los empresarios, derogando el convenio colectivo de los trabajadores. Las «reformas» promovidas por los dominantes son otras tantas armas en el conflicto de clases, a beneficio de los mismos que las promueven y que ideológicamente las presentan como medidas que obedecen al interés general de la sociedad.

3.3. Fin de la eticidad. El sistema de las necesidades mundial

La Sociedad Civil en esas oposiciones y en su entresijo presenta, justamente, el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética, comunes a entrambas [13] .

G. W. F. HEGEL, Filosofía del derecho

La gran tendencia sigue siendo la adaptación de las economías nacionales a la competitividad del mercado transnacional, con todo lo que ello implica. Más que del fin de la historia, según el sintagma de Fukuyama [29], sería oportuno hablar entonces de final de una historia, y más exactamente de la historia vinculada al conflicto biunívoco que contraponía al Siervo proletario y al Señor burgués en su composición de clase tradicional. Hoy en día, en la era post-1989, ese antagonismo se ha replanteado en la inédita forma de lo que Cristopher Lasch, en los años noventa, definía como la «rebelión de las élites» (revolt of the elites) [30].

En efecto, hoy la única que se rebela es la global class de la oligarquía financiera posburguesa y de la nueva aristocracia desarraigada y sin conciencia infeliz, enemiga tanto de la conciencia de clase proletaria precursora del antagonismo, como de la eticidad burguesa como lugar de la posible oposición a la mercantilización integral del mundo de la vida. El nuevo Señor posburgués y ultracapitalista se rebela contra la antigua configuración del bloque histórico capitalista atenuado por los derechos sociales del Siervo proletario y garantizada por el Estado soberano nacional democrático con primacía de la política sobre la economía, hoy convertida en teología de la desigualdad social [31].

Hoy, la revolución social como perspectiva del Siervo en busca de su salvación mediante la emancipación de las formas de la

alienación y de la explotación ha sido sustituida por lo que, con Gramsci, podemos denominar la «revolución pasiva», gestionada por el Señor posburgués para intensificar la explotación de clase, consolidar definitivamente su dominio, prevenir posibles insurrecciones, colonizar el imaginario de los dominados, y estabilizar el orden de la inestabilidad capitalista en perjuicio del Siervo replebeyizado y posproletario.

La world class precarizadora, esa cínica casta de banqueros globalizadores y cosmopolitas, agente del sistema de las necesidades deseticizado en fase de absolutización (con la consiguiente creación de la plebe mundializada posproletaria), lleva desde 1989 rebelándose contra la dimensión proletaria y contra la dimensión burguesa, y por eso mismo es, en su misma esencia, posburguesa, posproletaria y ultracapitalista. No puede aceptar ni la dimensión proletaria del trabajo con garantías, de la conciencia conflictiva y de la organización social, ni tampoco la dimensión burguesa del mundo de la eticidad (el Estado como poder político superiorem non recognoscens, una comunidad familiar ajena al nexo mercantil, entidades públicas como la enseñanza, la sanidad, los sindicatos y, más en general, una sociedad no concebida como mero espacio del mercado competitivo) y de la conciencia infeliz potencialmente anticapitalista que surge del hecho de que los valores burgueses y el valor de cambio no pueden solaparse completamente.

Una vez más, para superar el momento dialéctico e instalarse en la fase absoluta, el capitalismo tiene necesariamente que abatir la burguesía y el proletariado, asumiendo una configuración posburguesa y posproletaria. Si la fase dialéctica viene dada por la contradicción de la conflictividad burguesa y proletaria, la fase absoluta se presenta como su superación y su conservación: deja atrás la potencial inestabilidad burguesa y proletaria (conciencia infeliz, antagonismo de clase, eticidad no mercantilizable, etcétera) y conserva el clasismo, la alienación, la explotación, el imperialismo, la revalorización del valor. Engendra, a su imagen y semejanza, y en palabras de Preve, «una nueva sociedad inédita, hiperclasista y posburguesa y posproletaria a la vez» [32], formada por un restringido círculo neofeudal y neoaristocrático, hostil a los caducos valores del mundo burgués y proletario.

Hoy la global class neofeudal se rebela para consolidar definitivamente su dominio y quebrar la capacidad opositiva del polo antagónico, ahora reducido a parte pasiva que padece en silencio y que es objeto de un sojuzgamiento cada vez más acusado, conforme a las lógicas ilógicas de la flexibilización del trabajo (dimensión proletaria) y de la precarización del mundo ético de la vida (dimensión burguesa). La dinámica propia de la precariedad y de la flexibilidad coincide con la tendencia del capital a liberarse de las anteriores limitaciones burguesas y proletarias, licuando y flexibilizando las formas sólidas del mundo proletario y burgués. Los que sufren la ofensiva como polo dominado y replebeyizado —insistiremos en esto— son tanto la burguesía como el proletariado, la nueva plebe pauperizada que proponemos definir como precariado.

De ahí surgió esa revolución marxista invertida, gestionada por las élites apátridas y mundialistas que constituyen la única clase que hoy en día está dotada de conciencia de sí misma [33], que está llevando a su culminación el internacionalismo mercantilista y clasista, sin fronteras y sin oposición por parte del Siervo desarmado, precario y no disponible para ningún tipo de proyecto de resistencia y de revolución. Así, la figura hegeliana del señorío y de la servidumbre ha sufrido un nuevo vuelco inesperado. Ahora el Señor posburgués figura como el único sujeto en sí y para sí, que lucha conscientemente por consolidar su interés y por disgregar el polo contrario, tanto a nivel material como inmaterial.

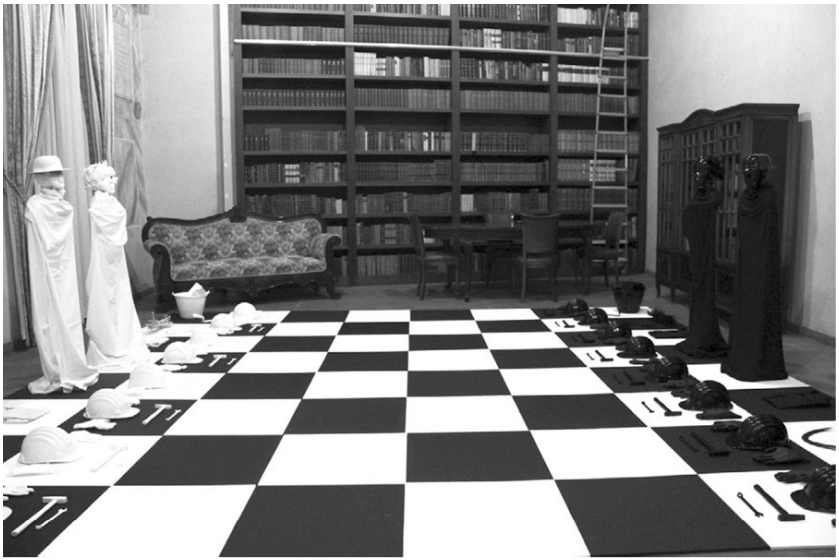
La nueva clase dominante tiene conciencia de la relación y lucha por salvaguardar sus intereses. Impone ideológicamente sus categorías incluso a la parte contraria, que de esa forma sufre, a raíz de la masacre de clase, tanto su violencia material como su violencia simbólica; violencia material, ya que la global class le está revocando una tras otra todas las conquistas y salvaguardas históricas [34], disgregando los mismos cimientos de la civilización burguesa y proletaria; y violencia simbólica, en razón de que hoy en día el precariado se orienta con las mismas categorías del pensamiento que le han impuesto el Señor y su clero intelectual de acompañamiento, glorificador de su dominio.

Este aspecto —sobre el que volveremos— se ve corroborado por el

hecho de que el Siervo posproletario, precarizado en el trabajo y en los estilos de vida, actualmente ha renunciado a sus gramáticas conflictivas (anticapitalismo, antiimperialismo, rechazo de la cosificación, lucha por el trabajo y por las salvaguardas sociales) y actúa con las que le ha impuesto el Señor posburgués y que tutelan exclusivamente el interés de este («reformas», privatizaciones, libre competencia, mito de la competitividad, elogio de la globalización, legitimación de los bombardeos éticos contra los Estados no alineados, etcétera).

Carente de conciencia y cada vez menos «formado» a través de un empleo que la flexibilización le niega, el Siervo precarizado, posburgués y replebeyizado padece en silencio las ofensivas del enemigo, que no ha parado de ganar batallas y que le está hurtando, uno tras otro, todos los derechos y conquistas. En la fase absoluta del turbocapital flexible, la lucha de clase se presenta, por consiguiente, como derrota de clase para el Siervo posproletario y como masacre de clase gestionada unilateralmente por el Señor posburgués. Eso es lo que ha plasmado Gabriele Morleo en su obra Finale di partita (2016).

La obra de Morleo esboza la reconfiguración del diagrama de fuerzas y del nexo conflictivo propio de la rebelión de las élites privatizadoras, a las que incluso podíamos denominar, con Marx, la nueva «aristocracia financiera» [35] (Finanzaristokratie) y, con Gramsci, la «dominación oligárquica financiera» [36]: en el tablero de ajedrez global del conflicto entre Siervo y Señor, el primero ha depuesto las armas. Es, literalmente, invisible, pues carece de conciencia y de capacidad de antagonismo.



Gabriele Morleo, Finale di partita, 2016 (Palazzo Caetani, Cisterna di Latina)

Los que gestionan la guerra de clases son exclusivamente los nuevos señores del globalismo desoberanizador y desarraigador, líquido y financiero, sin fronteras y desvinculado de todo elemento burgués y proletario. Morleo los personifica como las estatuas de los reyes y las reinas que, triunfadoras, dominan el tablero del mercado global sin encontrar resistencia, ni efectos de retroceso revolucionario. Las herramientas abandonadas sobre el campo no son solo aquellas con las que tradicionalmente se identificaba al Siervo, las hoces y los martillos símbolos del trabajo manual y, por extensión, de la lucha política comunista. El capital flexible, a través de la precarización forzosa, desarticula el mundo tradicional del trabajo y convierte al Siervo en un polo pasivo, subalterno y dominado, justamente la Pöbel, la «plebe» evocada por Hegel.

Junto a las tradicionales herramientas de trabajo proletarias, figuran también, a los pies de los reyes y las reinas del tablero mundial, las camisas de la clase media burguesa, ella misma abismada en esa nueva plebe precaria, sin derechos y sin

conciencia, que hoy va a engrosar las filas del Siervo, una unión del antiguo proletariado y de la antigua burguesía, redefinidos como masa precarizada y subalterna.

El mundo entero, en la representación de Morleo, se da en la forma de un inmenso plano liso donde se practica la competencia desregulada: el tablero que coincide con el planeta alude a la redefinición del mundo entero como sistema de las necesidades deseticizado, ya sin fronteras nacionales ni estatales, sin «raíces éticas» residuales que puedan revalorizar sus elementos comunitarios y solidarios, y ya sin limitaciones para esa «partida» de la competencia donde, en realidad, los que juegan son exclusivamente los miembros apátridas de la clase dominante posburguesa. La eticidad comunitaria de la fase burguesa y proletaria (capitalismo dialéctico) se ha diluido en el principio de la competitividad, la competencia y el individualismo de la fase posburguesa y posproletaria (turbocapitalismo absoluto y flexible).

La dictadura mundial del proletariado, culminación de la inversión del nexo entre señorío y servidumbre, no llegó a hacerse realidad. En su lugar se ha venido implementando la dictadura de las élites globales, que cada día despliega una ingente violencia económica en perjuicio del Siervo precarizado y condenado al desarme, a la explotación y a la sustracción de los derechos más elementales conquistados en el pasado. Detentadora —conforme a la tripartición de Max Weber— del máximo nivel de riqueza, de prestigio y de poder, la élite neofeudal plutocrática es, a la vez, revolucionaria y reformista; revolucionaria, dado que está haciendo realidad la revolución liberal y el nuevo modo mundialista de producción, basado en la creación de una gigantesca plebe precarizada, sin derechos ni conciencia, sin representación política ni capacidad de antagonismo; reformista, en tanto que, con resonancias orwellianas, propone sin cesar «reformas» competitivistas, encaminadas a la consolidación de su orden y la convergente disolución de los derechos del Siervo posproletario y replebeyizado.

Este último aspecto pone de manifiesto, una vez más, la esencia del neoliberalismo como violencia económica inmanente. Destierra la idea de cualquier tipo de conflicto social, de modo que lo único que sobrevive es la masacre cotidiana que sufren los dominados,

reducidos a polo pasivo y a aborregado defensor de ese pacifismo ideológico que no es otra cosa que el dócil reconocimiento del monopolio de la violencia que ejercen los dominantes.

A partir de 1989, el capital y el Señor pasaron a la ofensiva más aguerridos que nunca, dominantes en el plano estructural y en el plano superestructural. Por consiguiente, pudieron decir tranquilamente adiós al compromiso histórico con el Estado, y ellos solos, sin alternativas realmente existentes, procedieron a desertificar el imaginario eliminando la idea misma de una alternativa posible. Lo hicieron empleando como recurso simbólico en negativo las ideologías del pasado y todas las experiencias históricas ajenas al totalitarismo glamuroso de la open society para legitimar la nueva relación de fuerzas entre Siervo y Señor en la era de la acumulación flexible, elevándola al rango del mejor de los mundos o, en cualquier caso, al de única realidad posible, en la forma que en otro lugar hemos presentado en términos de la ideología de la imperfección irreparable [37].

Por ello, el imperativo dominante, remachado urbi et orbi por la industria cultural y por los funcionarios de las superestructuras, es el que predica la adaptación desencantada a lo existente como única realidad posible [38]. En palabras de Doppia vita, de Gottfried Benn, esta es la receta que nos dicta nuestro tiempo por todas partes: «Asume la situación. Es decir: adáptate a la situación, mimetízate, y nada de opiniones, por favor» [39].

3.4. Internacional liberal-financiera: el Señor globalista y posburgués

Algunos creen que formamos parte de una secta secreta que actúa contra los principales intereses de Estados Unidos de América, presentándonos a mí y a mi familia como «internacionalistas» y acusándonos de conspirar con otros sujetos dispersos por el mundo para crear una estructura económica y política global más integrada; un «mundo único», si se quiere. Pues bien, si esa es la acusación, me declaro culpable y estoy orgulloso de ello.

D. ROCKEFELLER, Mi vida

Con una expresión a caballo entre el honesto reconocimiento de la realidad fáctica y la arrogancia propia del poder, así encontró la forma de afirmar en 2011 uno de los mayores multimillonarios del planeta, exponente de la oligarquía rebelde y globalista: «La lucha de clases existe, y mi clase la está ganando» [40]. Se trata, en efecto, de un análisis claro, honesto y lúcido de la relación de fuerzas tal y como ha venido reconfigurándose en la era de la rebelión de la aristocracia financiera en perjuicio del Siervo precarizado, desarmado, replebeyizado y privado de cualquier tipo de representación.

Para una comprensión de la entidad real de la élite neo-oligárquica como máscara de carácter y como agente del capital absoluto-totalitario en la era del desarme de Siervo, puede resultar útil detener la atención en el denominado «grupo Bilderberg», emblema de la Internacional liberal-financiera del mundo posterior a 1989. Un examen de su estructura y su composición de clase puede ayudarnos a responder a la pregunta formulada, entre otros, por Sabino Cassese [41]: ¿quién gobierna el mundo? A su vez, esa

pregunta puede traducirse conforme a las gramáticas marxianas de la forma siguiente: ¿cuál es, en concreto, la composición de la clase dominante en el cuadro del sistema crematístico planetario y deseticizado posterior a 1989? [42].

Por otra parte, el propio planteamiento marxiano permite un posicionamiento teórico a la distancia justa entre dos opuestos, secretamente complementarios, el estructuralismo desresponsabilizador y el personalismo individualizador. Para el primero, el sistema de la producción se regiría por estructuras anónimas e impersonales (el «dios oculto» de la economía que criticaba Benedetto Croce): de modo que de nada serviría el intento humano de transformar una realidad que, al no haber sido producida por los hombres, tampoco se puede superar mediante su acción. Para el segundo, en cambio, habría una directiva oculta de individuos que actúan libremente en la sombra para imponer su inescrutable visión: con la consecuencia de que la contradicción no sería el sistema de la producción qua talis, sino la actuación de unos individuos perversos (tras cuya eliminación el sistema progresaría de un modo benéfico).

Contra semejantes concepciones, igualmente unilaterales, Marx enseña que el modo capitalista de producción —tanto en su fase burguesa como en la financiera posburguesa— se basa en la conexión dinámica entre el plano estructural y el de las «máscaras de carácter» (Charaktermasken) que representan sus personificaciones concretas: las cuales actúan convencidas de que tutelan exclusivamente su interés personal y de clase, y al mismo tiempo, sin darse cuenta, defienden la propia lógica de la estructura capitalista de la que son dramatis personae.

A todos los efectos, esa es también la esencia del grupo Bilderberg. Contrariamente a lo que cabría pensar en primera instancia, no se trata de una sociedad, ni de una conspiración, ni de un complot secreto. Se trata, simplemente, de un encuentro privado de los poderosos de todo el mundo y que constituyen el polo del Señor, un encuentro que se repite anualmente, a partir de la celebración del primer foro, que tuvo lugar en 1954 en el hotel Bilderberg de la localidad holandesa de Oosterbeek. Originalmente, el grupo se creó para responder a los desafíos que estaba planteando la Unión

Soviética a una Europa occidental atlantista y parte integrante de la OTAN.

Dicho encuentro anual tiene como finalidad el debate entre los poderosos que forman la clase de la aristocracia financiera, esos señores de la mundialización financiera aunados por la ideología liberal que los representa y por el deseo de crear una red capaz de tutelar sus intereses y de unir las instituciones financieras [43]. Se trata, justamente, de una internacional liberal-financiera concreta, cuyo lema podría cristalizar en la inversión de las palabras con las que Marx concluía el Manifiesto comunista: «Poderosos de todo el mundo, ¡uníos!».

Existe, empero, una diferencia sustancial respecto a la Internacional Comunista, cuyo objetivo consistía en crear un nexo inter nationes entre los trabajadores; un nexo que, para poder subsistir, presuponía la existencia de las naciones, como por otra parte atestigua la inquebrantable defensa que llevó a cabo el movimiento obrero internacionalista de las «cuestiones nacionales», desde la polaca hasta la irlandesa. La internacional liberal-financiera de la élite desarraigadora y desterritorializada es, por su propia esencia, mundialista y no internacionalista. No aspira a crear un nexo solidario entre las naciones y los trabajadores que las habitan. Por el contrario, aspira a la desnacionalización integral, es decir a la aniquilación de las pluralidades nacionales, a fin de que se genere un único mercado sin fronteras y sin culturas, sin idiomas y sin identidades, formado por una masa precarizada y fabricada en serie que, al carecer de capacidad opositiva, constituya una base ideal para la prestación flexible y precaria de fuerza de trabajo física y neuronal súper-explotada y mal pagada.

Para ello, la nueva forma del conflicto de clase, redefinido como masacre unilateral, se manifiesta cada vez más claramente, hoy en día, bajo la apariencia de un enfrentamiento entre el plano liso del mercado desoberanizado y gestionado por las élites desterritorializadas y partidarias del cosmopolitismo capitalista y las naciones como comunidades territoriales y estatales de los pueblos y de los ciudadanos en busca de la defensa de sus derechos más elementales, ahora en fase de descomposición. Así pues, la lucha de clases pasa a ser, en la era del capitalismo absolutus, un

conflicto entre la tendencia desoberanizadora de la aristocracia financiera y la exigencia contraria, propia de las masas populares precarizadas, de la defensa de las soberanías nacionales como último baluarte de los derechos sociales, del trabajo y de la dimensión de la eticidad comunitaria.

Por otra parte, coherentemente con las dinámicas de absolutización despolitizadora y desoberanizadora del capital, el mundialismo sans frontières de la élite plutocrática posburguesa entra irremediablemente en conflicto con los principios mismos de la democracia como posibilidad de que el demos territorializado y arraigado decida soberanamente sobre las condiciones económicas, políticas y sociales de su existencia. En el marco posterior a 1989, el nacionalismo imperialista alcanza su culminación dialéctica en el mundialismo imperialista: la aspiración nacionalista a la conquista del mundo se materializa en la inclusión neutralizadora de la totalidad del planeta entre las fronteras blindadas del mercado único sin fronteras. A partir de ahí, la nacionalización imperialista de las masas puede dar paso a la nueva desnacionalización capitalista de las mismas bajo el signo de ese nuevo orden planetario americanocéntrico y posnacional que ha redefinido el mundo como un sistema de las necesidades deseticizado y como un flujo ininterrumpido de deseos consumistas y de operaciones financieras no-border.

Por su parte, el internacionalismo, como negación por igual del nacionalismo y del mundialismo por tratarse de dos manifestaciones iguales y contrarias del espíritu del capitalismo, y como nexo solidario y pacífico entre Estados soberanos nacionales comunitaristas, sigue sin hacerse realidad, y para colmo sin tener representación tanto a nivel teórico como político. Mediante una mortífera superposición de mundialismo e internacionalismo, las fuerzas de cuadrante izquierdo de la política, que mientras tanto se han redefinido como representantes de los intereses del capital, se legitiman como internacionalistas cuando, en realidad, son puramente mundialistas (y, por consiguiente, enemigas del internacionalismo como relación inter nationes), y aliadas de la Internacional liberal-financiera de la élite desterritorializada.

Después de abandonar al Siervo replebeyizado, las sedicentes

fuerzas progresistas propugnan los valores superestructurales que legitiman la estructura neo-clasista en beneficio del Señor posburgués: defensa del cosmopolitismo capitalista (en contra de cualquier proyecto de liberación nacional y de repolitización soberana de la economía), adhesión al nuevo orden mundial americanocéntrico y poswestfaliano (con una deslegitimación integral de los Estados no alineados y refractarios a la americanización del mundo), elogio del nuevo lifestyle precarizado, apátrida, global y posmoderno (con la consiguiente demonización de todos los valores supervivientes de la eticidad burguesa y de la conflictividad proletaria).

Ese vuelco también pone de manifiesto que, en efecto, hoy en día la lucha de clases se gestiona unívocamente desde el polo del Señor [44], por parte de la nueva «clase capitalista transnacional» [45] posburguesa y posproletaria. Si, como recordaba Carl Schmitt, resulta «fácil preguntarse a qué hombres les correspondería el terrible poder vinculado a una centralización económica y técnica extendida a todo el mundo» [46], es preciso observar que resulta igual de fácil vislumbrar una respuesta a esa pregunta.

La nueva clase dominante está formada por una mesnada de multimillonarios ultraliberales, petroleros plutócratas, banqueros apátridas, financieros deslocalizados y señores absolutos del investment banking y de la actividad de lobbying, móviles y sin raíces, en consonancia con los hubs de los que se irradia globalmente el poder financiero sin fronteras. Entre ellos podríamos mencionar los Rockefeller, Rupert Murdoch, JP Morgan, Rothschild, las Open Society Foundations y el Soros Fund Management del banquero filántropo George Soros, generoso promotor de múltiples y coloridas revoluciones neo-coloniales made in USA bajo una cobertura ideológica humanitaria.

En particular, las Open Society Foundations figuran como una red de fundaciones «sin ánimo de lucro» (es decir, entidades donde el propio Soros puede invertir tranquilamente parte de sus beneficios para hurtárselos a la recaudación tributaria). Se fundaron en 1976, con el fin declarado de «favorecer la transición a la democracia» de los países del antiguo Pacto de Varsovia, es decir para combatir el comunismo histórico del siglo XX como poder capaz de frenar la

propagación del capitalismo de liderazgo atlantista; a partir de 1989, su fin sigue siendo, coherentemente, la lucha contra toda fuerza real y simbólica capaz de oponerse al avance mundial del capital financiero (Estados soberanos, eticidad burguesa y proletaria, religiones de la trascendencia).

El proyecto del grupo neo-oligárquico mundialista consiste en el mantenimiento, defensa e incremento de sus intereses privados individuales y, por consiguiente, en la intensificación de la explotación y de la pauperización de las masas neo-esclavistas, así como en la propagación infinita de los principios de la crematística. Para que la explotación de las masas proletarias y burguesas que confluyeron en la nueva plebe posproletaria y posburguesa pueda llegar a su cumplimiento, no tiene más remedio que hacerse planetaria. Es decir, tiene que superar todas las fronteras y transformar el mundo entero en un System der Bedürfnisse, en un ilimitado «sistema de las necesidades», sin eticidad y, por tanto, ya sin las fuentes de la ética comunitaria, desde la familia como su célula originaria basada en la inmediatez del sentimiento, hasta el Estado como complemento supremo de la eticidad que regula la economía en función de una comunidad concebida, con la sintaxis de Hegel, como «familia universal» y no como sistema del atomismo competitivo acorde con la monadología liberal.

Por ello, la desoberanización como momento fundamental de la despolitización de una economía liberada del poder eticizador del Estado avanza en paralelo con la ofensiva en perjuicio del mundo del trabajo y de las salvaguardas de las clases más débiles: en su configuración absoluta, que una y otra vez demuestra ser esencialmente posproletaria y posburguesa, el turbocapital deja a un lado, una vez más, tanto el elemento burgués (eticidad de la familia, de los organismos intermedios y del Estado) como el elemento proletario (derechos sociales, conquistas de los trabajadores, conflictividad y conciencia de clase).

Como vino en observar el banquero Paul Warburg, ante el Senado de Estados Unidos en 1950, «tendremos un gobierno mundial, se quiera o no. La única cuestión es saber si se instaurará por adhesión o por conquista». Con un punto de vista convergente, en una entrevista del 18 de julio de 1970, Edmund De Rothschild afirmaba

sin rodeos que «actualmente, el cerrojo que hay que hacer saltar es la nación» como espacio político organizado alrededor de la eticidad burguesa y proletaria y con una comunidad intersubjetiva sólida y solidaria.

Era preciso derrocar el Estado nacional en aras del ideal de una open society tan extensa como el mundo, regida exclusivamente por la norma de la competitividad, de la insociable sociabilidad y vaciada de cualquier vestigio de eticidad comunitaria. El grupo Bilderberg coincide tout court con una red de intereses interdependientes de tipo financiero y político, económico e industrial. Su orientación teleológica es las deseticización integral del mundo de la vida, concebida para que el mundo entero se reorganice en forma de un inmenso mercado desregulado y sin fronteras, competidor y competitivo (el sistema de las necesidades deseticizado), donde el Señor posburgués pueda librar sin ningún tipo de molestias ni límites su guerra en perjuicio de la plebe neoservil con vistas a un crecimiento infinito de los beneficios. Desde 1954 hasta hoy, nunca se ha autorizado a la prensa a asistir a las reuniones del grupo Bilderberg, ni tampoco se ha publicado la agenda del foro ni se han difundido declaraciones de sus participantes.

El absoluto secretismo neo-oligárquico, expresión de los arcana imperii de la economía mundial, acaba siendo, paradójicamente, bastante revelador del auténtico carácter del grupo Bilderberg como gobierno oculto que actúa en la sombra, determinando las líneas generales de una política reducida a mera continuación, por otros medios, de la economía financierizada que opera en los espacios globales y «líquidos» del sistema de las necesidades liberado de cualquier elemento ético sólido y solidario.

Aunque las reuniones sean estrictamente secretas, los intereses del «imperio invisible» [47] de la élite de Bilderberg son sobradamente conocidos, porque coinciden con los del capitalismo financiero desmaterializado de la fase absoluta [48]. Dichos intereses orbitan alrededor del punto de fuga de la eliminación de los Estados nacionales democráticos y de los derechos sociales, de la creación de una inmensa pauper class precarizada, nómada y dispuesta a cualquier cosa con tal de sobrevivir, de la destrucción de las

constituciones y de las fronteras nacionales, de la creación de nuevos tratados internacionales vinculantes mediante la primacía económica y bancaria, de la ofensiva integral contra el mundo del trabajo y las garantías sociales, de las comunidades solidarias (de la familia a los sindicatos) y de todas las instituciones públicas vinculadas con el mundo ético de la vida (colegios, universidades, sanidad pública, etcétera).

La destrucción del Siervo como sujeto consciente y con salvaguardas, conflictivo y solidario, figura como el principal objetivo de la élite neo-oligárquica y privatizadora. Para alcanzar dicho objetivo es necesaria la desintegración del Estado como fuerza política capaz de disciplinar la economía y de poner en práctica políticas sociales como medidas de apoyo a los subalternos. Para ello, como evidenciaremos, la mundialización americanocéntrica figura como el terreno ideal para el dominio del nuevo Señor posburgués, para su economía despolitizada y para la refeudalización del sojuzgamiento del Siervo reducido a plebe precarizada y pasiva.

En los planes y en los proyectos del grupo Bilderberg se encarna la esencia de la rebelión de las élites globalizadoras y de la nueva global class apátrida, posburguesa, posproletaria y ultracapitalista, gobernada por un número cerrado de instituciones made in USA (Goldman Sachs, Rothschild, JP Morgan, Citigroup, Bank of America, Morgan Stanley, entre ellas). Las uniones y los tratados internacionales se emplean como instrumentos con que llevar a cabo la eliminación de la soberanía nacional democrática y, por esa vía, desestructurar los derechos y el Estado social, imponiendo la competitividad internacional como único parámetro de los espacios globales y desregulados de la economía sans frontières [49].

En efecto, por medio de los tratados internacionales centrados en el teorema de la «cesión de soberanía» de los Estados nacionales, se priva de su poder a los Gobiernos nacionales, un poder que se cede a unos organismos internacionales y financieros: y estos van sustituyendo, en una medida cada vez mayor, a los propios Estados nacionales, cuyos líderes y representantes eran elegidos, por lo menos sobre el papel, por el pueblo. Por esa vía, la oligarquía financiera de la élite neofeudal y privatizadora puede operar en

calidad de sociedad anónima mundial y de aristocracia que aspira a administrar el planeta mediante una red transnacional capaz de imponer, sin encontrar resistencia, un nuevo orden mundial clasista posdemocrático y unipolar, moldeado por la lógica de la crematística global absoluta y flexible [50], sin ningún residuo de los obstáculos del mundo proletario y del mundo burgués, y centrado en el Washington consensus y en la demonización permanente de todo aquello que no le es afín.

La desoberanización en curso, justificada por el clero intelectual en nombre de la emancipación de los peligros consustanciales al Estado soberano, aspira a sustituir el antiguo ordenamiento burgués y proletario de un pluriversum formado por unos Estados que, en el equilibrio de fuerzas, a pesar de todo conseguían que el sistema de las necesidades fuera gobernable por medio de los poderes éticos e, in primis, a sustituir el Estado como momento supremo de la eticidad. Dicha sustitución se lleva a cabo a favor de un nuevo sistema de las necesidades global y deseticizado, regido por una governance —como dice la jerga de la empresa competitiva— formada por entidades privadas y competitivas, libres de cualquier vínculo residual con la anterior figura de la eticidad burguesa y proletaria.

La oligarquía del desarraigo planetario desestructura a la vez los logros del bienestar social y la soberanía nacional, es decir, en palabras de Hegel, «la primera libertad y suprema dignidad de un pueblo» [51]; más exactamente, aniquila la segunda para poder desmontar con más eficacia los primeros, pues históricamente el Estado del bienestar fue creado y está garantizado en el contexto de los Estados soberanos nacionales como espacios de posibilidad de una acción política no enteramente dictada por lo económico.

La global class posnacional que constituye la aristocracia financiera turbocapitalista vuelve a confirmarse, una vez más, como la enemiga tanto del antiguo proletariado como de la antigua burguesía, cuyos respectivos mundos valoriales tradicionales aspira a dejar definitivamente a un lado, para que lo económico y la extensión de la forma mercancía ya no encuentren ningún tipo de límites reales y simbólicos y puedan transitar sin fronteras por el espacio neutral de un planeta redefinido como mercado global. En

ese sentido, la nueva clase financiera global está libre de cualquier residuo de los valores burgueses, y es, además, su feroz enemiga.

Como apuntaba Ralf Dahrendorf, «las decisiones están emigrando del tradicional espacio de la democracia» [52] (es decir, de los Estados soberanos nacionales), de acuerdo con una auténtica transmigración de la decisión política soberana hacia otras sedes, y en particular, hacia las alturas —deslocalizadas y desterritorializadas— donde moran los globalistas de la aristocracia financiera. Su aspiración a la desoberanización y a la desnacionalización se basa en que, a pesar de todos sus límites y sus contradicciones históricas, el Estado soberano nacional es el espacio tradicional de las democracias y de las conquistas sociales del Siervo: en efecto, es el lugar del control ético-político de la economía y, al mismo tiempo, la arena del conflicto de clases como práctica del reconocimiento y de las conquistas de los oprimidos en materia de bienestar social.

Por consiguiente, desembocando no ya en el comunismo de Marx, sino en el capitalismo absoluto de la open society desoberanizada de Popper, el derrocamiento de los Estados soberanos nacionales a manos de la Internacional liberal-financiera es emancipativo y progresivo únicamente desde el punto de vista del Señor posburgués: que, de esa manera, puede intensificar su domino de clase en perjuicio del Siervo posproletario privado de la soberanía como espacio por lo menos parcialmente democrático para el control político de la economía regulada.

A día de hoy, Occidente no ha conocido otra forma concreta y generalizada de democracia, por muy perfectible y no exenta de contradicciones que sea, que no fuera la democracia vinculada a la experiencia del Estado soberano nacional; cuya superación, en el cuadro del globalismo absoluto posterior a 1989 equivale, por eso mismo, a la liquidación de los últimos bastiones democráticos a manos de un capital que ya carece de competidores, de límites y de adversarios.

Mediante la despolitización de la economía y la desoberanización del mercado, los organismos financieros y la crematística están a salvo de cualquier tipo de control popular y democrático, exentos de todo deber y de toda responsabilidad para con cualquier comunidad humana, y por consiguiente están legitimados para

poner en práctica, mediante la expropiación de la soberanía democrática, las tragedias en lo ético en perjuicio del Siervo precarizado, que aúna en sí al antiguo proletariado y a la antigua burguesía, la middle class disuelta en la nueva pauper class atomizada.

El objetivo del Señor posburgués y posdemocrático, ya en gran parte logrado, consiste separar el poder de la política, y más exactamente, en la transferencia del poder de gobierno de manos de los políticos a manos de los banqueros, de los Estados soberanos democráticos a las entidades privadas no controladas ni elegidas. La globalización de los mercados equivale a un espacio íntegramente vaciado de política, y con ella de democracia, y por consiguiente equivale a esta nueva modalidad del dominio de la élite plutocrática en perjuicio del Siervo desarmado y obligado a la corvée del trabajo precarizado, intermitente, no protegido y mal remunerado [53].

Ahora, la lucha de clases la gestiona unívocamente la global class plutocrática, posburguesa, posproletaria y ultracapitalista, en perjuicio de la pauper class replebeyizada, ella misma posburguesa y posproletaria, privada de la antigua eticidad burguesa y de la antigua conciencia opositiva proletaria, de la conciencia infeliz de la burguesía y de la conciencia antagonista del proletariado. En el fondo, en ese enfoque de transnacionalización de los mercados se condensa el programa internacionalista de liberalizaciones sin fronteras al que aspira la nueva Internacional liberal-financiera de la global class, así como de a la complementaria destrucción del Siervo como sujeto organizado y opositivo y de todos los límites reales y simbólicos capaces de frenar la extensión ilimitada del nihilismo económico [54].

En consonancia con las dinámicas de deseticización en curso, el objetivo último consiste en la instauración de un gobierno mundial único, americanocéntrico y no-border, con un solo mercado planetario, donde no sobrevivan las identidades y las culturas plurales, ni las democracias de los Estados soberanos, ni los derechos sociales garantizados políticamente, y donde la humanidad se disgregue en átomos de consumo carentes de raíces y de proyectos, en forma de una inmensa plebe precarizada y

esclavizada, muda y sin conciencia de sí misma.

En el horizonte del nuevo orden mundial clasista y del sistema planetario del atomismo, la burguesía y el proletariado se disuelven en el precariado, una masa plebeyizada, neo-esclava, súper-explotada y sin derechos. La política se redefine como simple continuación de la economía por otros medios y, por consiguiente, totalmente en beneficio del «comité de negocios» de la global class. Los Estados soberanos nacionales se disuelven en beneficio de los «consejos de administración» y del mercado único global, gobernado por los apátridas señores de las finanzas, que están titulizando nuestras existencias y nuestro futuro. Se desarticulan los derechos del proletariado en aras de la competitividad global impuesta por el régimen del mercado planetario, desregulado y despolitizado.

Se aniquilan los ejes de la eticidad burguesa en aras de la nueva inconsciencia feliz posmoderna de los «últimos hombres» sin identidad, que figuran como meros apéndices del fundamentalismo económico, cuyo único valor de referencia coincide con la lógica misma del tecnocapitalismo como infinita voluntad de reproducirse y como pulsión rapaz en busca de un crecimiento desmedido, de la violación de todo lo inviolable, de la demolición de todo límite superviviente. Ya no hay ciudadanos radicados en los Estados soberanos nacionales, sino únicamente consumidores apátridas y desarraigados, posburgueses y posproletarios, que in abstracto pueden conseguirlo todo y que en concreto tienen tanta libertad como puedan comprar.

3.5. Eclipse de la burguesía y del proletariado

Siempre había tenido opiniones verdaderamente liberales. Su frase favorita, «los grandes siempre se comen a los chicos» lo demostraba.

A. CAMUS, La peste

La rebelión de las élites neofeudales —que también podríamos concebir como una «segunda Restauración» [55]— se produce desarticulando no solo al Siervo mediante la transición del proletariado al precariado, es decir mediante la fragmentación de clase y la desactivación de cualquier tipo de pathos antiadaptativo. Junto a este movimiento, y en sinergia con él, está la aniquilación, a manos de las élites cínicas y apátridas, de la tradicional clase media burguesa, pese a que esta en el pasado había apoyado mayoritariamente a las élites en contra del Siervo proletario.

Para imponerse en su forma plenamente coincidente con su concepto, el capital tiene que estructurarse de una forma posproletaria y posburguesa: tiene que aniquilar tanto al proletariado como a la clase media, a fin de que desaparezcan la estabilidad ética burguesa y proletaria, la conflictividad del Siervo, y los valores burgueses no compatibles con el reino de la omnimercantilización como extensión ilimitada de la lógica mercantil. El capital absoluto y especulativo ansía verse reflejado por doquier y, por consiguiente, no puede más que aspirar a echar por tierra todo aquello que lo limite y lo refrene, desde la conciencia opositiva proletaria hasta la ética y la cultura burguesas; como ya hemos subrayado, el capital tiene que sustituir las tradicionales formas de la subjetividad de clase por una masa amorfa y replebeyizada de consumidores anónimos e individualizados, homines vacui, que ya no son ni burgueses ni

proletarios, son personas sin arraigo comunitario, sin conciencia histórica, sin identidades históricas ni memoria, sin eticidad ni indocilidad antagonista.

Con vistas a ese objetivo, la élite neo-señorial, liberal-libertaria, con su inconsciencia feliz, está procediendo, desde 1989 en adelante, a la destrucción de las clases medias hijas del bienestar social del siglo XX y, a la vez, a la aniquilación de la gran cultura y de la eticidad propias del mundo burgués [56]. Consigue su primer objetivo precarizando el trabajo de la antigua burguesía y saqueando su patrimonio mediante atracos financieros legalizados en el marco del sistema bancocrático de la propia élite. Y alcanza el segundo resultado a través de la restructuración mercantil de la educación, empresarizando las instituciones escolares y universitarias y destruyendo la idea misma de cultura, pero además diluyendo las principales manifestaciones de la eticidad burguesa (los organismos públicos, el Estado, etcétera).

Por ello, según la representación de Final de partida, la obra de Morleo, la camisa burguesa queda abandonada sobre el tablero mundial, junto con las herramientas de trabajo del Siervo. La clase burguesa se caracteriza por su estructura íntimamente dialéctica. Es capaz, por un lado, de dar lugar a la figura de la conciencia infeliz y al consiguiente cuestionamiento radical del capitalismo, y ahí tomar partido por el Siervo, conforme al ejemplo del burgués anticapitalista representado por Marx. Por otro lado, en calidad de clase dominante en el orden de las relaciones de fuerza capitalistas, la burguesía también es capaz, por el contrario, de defender el cosmos de morfología capitalista, apoyando ipso facto los intereses de la élite y del capital.

La historia de la clase burguesa, en la fase dialéctica que precede a su actual desintegración en la nueva plebe precarizada, se explica bajo esa luz, es decir en la tensión entre la oposición al capital y su aceptación integral, entre la participación en las luchas del Siervo y el apoyo a los intereses de la élite; sin embargo, esa élite competitivista y liberal-libertaria, tras la derrota del Siervo en 1989, procede a desintegrar a la propia burguesía, pues ya no necesita su apoyo.

En eso se basa la esencia de esta segunda Restauración post-1989.

La aristocracia financiera, una vez desmoronado el coloso soviético como sostén del Siervo proletario, puede rentabilizar su victoria. Y lo hace volviendo a quedarse con todo, y por consiguiente atacando sin reservas el mundo del trabajo y de las salvaguardas del Siervo [57]. Para colmo, pasa a la ofensiva directa en perjuicio de la clase burguesa tradicional, con la aspiración de destruirla para imponer el orden posburgués (y posproletario) que caracteriza al orden del sistema de las necesidades mundializado. La burguesía, con su reino ético y con su posible conciencia infeliz, representa, al igual que el proletariado, un elemento perturbador para la lógica de absolutización del capitalismo y para el dominio incontestable de la aristocracia financiera.

Por consiguiente, como hemos visto, a través de «reformas» y operaciones financieras selectivas, la global class neo-oligárquica y posburguesa arroja a la burguesía al abismo del precariado: la obliga a subsumirse en la nueva masa en la que se identifica el Siervo posproletario de hoy en día. Si, en 1968, murió la cultura burguesa del padre y de los valores no mercantilizables (y, por consiguiente, no del todo compatibles con la lógica mercantilista), durante los años posteriores a 1989 la burguesía es aniquilada como clase social, como clase media [58]. De esa forma, la destrucción cultural va acompañada de la destrucción material. Se verifica lo que ha sido definido como el «eclipse de la burguesía» [59], y que tal vez sería más oportuno denominar su destrucción programada a manos de la élite neofeudal, globalista y posburguesa [60].

Con la caída del Muro de Berlín y del dualismo global, la clase proletaria cae derrotada. Triunfa la «libertad», es decir, la libertad de la élite globalista para defender incondicionalmente sus intereses, descomponiendo el mundo del trabajo y destruyendo la dimensión de la clase media. Ahora, la triunfal aristocracia financiera puede volver a quedarse con todo, mediante las «reformas» en sentido desemancipador propias de la rebelión de las élites globalistas.

Además, ahora puede agredir incluso a la propia clase media burguesa, de cuyo apoyo estuvo sirviéndose hasta 1989 para sus fines antiproletarios: el triunfo de la aristocracia financiera surge de su capacidad de pasar al ataque tanto contra el proletariado (que ya

no cuenta con la tutela de la presencia, aunque sea contradictoria, del socialismo real al otro lado del Muro de Berlín) como contra la burguesía; y ahora, ambas clases han sido redefinidas como una única masa magmática precarizada, sin identidad ni conciencia de clase.

Con el 1789 francés, es decir con el arranque de la revolución burguesa par excellence, la burguesía apareció en el escenario político, social y económico como nueva clase dominante. Con el apoyo del proletariado in statu nascendi, la burguesía había liquidado mediante la violencia revolucionaria los residuos del ancien régime; a partir de ese momento, la aristocracia, tras haber sido la clase dominante, fue haciéndose cada vez más marginal. El enfrentamiento del moderno conflicto de clases, en el seno del capitalismo dialéctico, afectaba sobre todo a la burguesía y al proletariado, según las formas delineadas por Marx.

A partir de 1989, la aristocracia resurge de una forma inédita, como aristocracia financiera y como élite plutocrática, es decir como nueva clase dominante en el nuevo capitalismo feudal, con su tripartición de la sociedad —volveremos sobre ello— entre bellatores, oratores y laboratores. El nuevo campo del conflicto de clases, después de 1989, y en el marco de la crematística absoluta y flexible, afecta, por un lado, a la aristocracia financiera, que pasa a ser el polo dominante, y por otro a las plebes posburguesas y posproletarias en una posición subordinada. Así pues, el sistema de las necesidades deseticizado se presenta como una modalidad paradójica de capitalismo neofeudal, con el dominio de la nueva aristocracia, con la primacía de las rentas (financieras) sobre el trabajo, con la deconstrucción de las soberanías nacionales en nombre del falso ecumenismo de la mundialización del mercado, con subalternidad neoservil de los desesperados que surgen de la descomposición de la burguesía y del proletariado.

El mundo valorial de la aristocracia ha cambiado respecto a los tiempos del ancien régime, porque la saturación de lo real y de lo imaginario por parte de la forma mercancía ha involucrado, también y sobre todo, a la aristocracia; una aristocracia que ahora ha pasado a ser de tipo financiero, ya que la nueva divinidad que impregna todos los parámetros de su mundo valorial y simbólico

coincide con el monoteísmo del mercado financiero. La aristocracia financiera, clase dominante en el nuevo feudalismo turbocapitalista ha podido, desde 1989 hasta hoy, imponer su hegemonía, atacando y desestructurando —conforme a la ya mencionada rebelión de las élites— tanto el mundo del proletariado como el de la burguesía. De esta forma se vuelve a una situación que, con todo derecho, por medio de una analogía histórica, podría definirse como ancien régime capitalista.

Así, el lugar del antagonismo bilateral entre Siervo y Señor propio del capitalismo dialéctico pasa a ocuparlo la dicotomía no conflictiva entre una global class neofeudal, posburguesa y financiera y una inmensa plebe precarizada y sin conciencia de clase, que engloba tanto al antiguo proletariado como —en medida creciente— a la antigua clase media, también víctima de la ofensiva de la élite apátrida y plutocrática. Más exactamente, el conflicto de clase se redefine conforme a unas nuevas líneas de falla: señaladamente, se reconfigura como una lucha librada en sentido único por los favorecidos por los procesos de mundialización (aristocracia financiera de la global class dominante), en detrimento de los derrotados por esos mismos procesos (plebe precarizada posburguesa y posproletaria).

A fin de llevar a término con éxito la desintegración de las clases medias burguesas, cuyo apoyo ya no necesitan en la era de la derrota del enemigo comunista (Berlín, 1989), las élites neofeudales están destruyendo sus cimientos sociales biseculares, a saber la estabilidad ética que Hegel denominaba Sittlichkeit, la «eticidad» vinculada a las formas de vida seguras, comunitarias y consolidadas (empleo fijo, familia, vivienda estable, Estado, organismos públicos).

La aristocracia financiera lleva a cabo una deseticización integral del mundo de la vida y, al mismo tiempo, una descomposición del mundo del trabajo: ataca tanto la dimensión burguesa como la proletaria y, con un movimiento convergente, crea a su imagen y semejanza un orden mundial neo-leviatánico y desoberanizado, un sistema de las necesidades sin eticidad y sin fronteras, sin reglas ni otras normas que no sean las que crean ad hoc los dominantes para garantizar establemente la vigencia de la relación cada vez más

asimétrica de la que únicamente se benefician ellos.

En particular, el ataque se dirige contra el empleo fijo como lugar de estabilidad y reconocimiento social, a fin de sustituirlo por el empleo flexible y precario; lo que provoca la pulverización atomizada de la dimensión pública y la privatización integral de la vida social, deseticizando el mundo de la vida y aniquilando la estabilidad existencial propia tanto de la clase burguesa como de la clase proletaria. La plebe dominada puede definirse, con todo merecimiento, como precariado porque está condenada a unas modalidades de existencia inestables e inseguras, que surgen de una precarización del empleo que acaba afectando a toda la esfera del mundo de la vida.

De esa forma, la flexibilidad y la precarización forzosa de las masas se corresponden con el momento fundamental y en absoluto neutral de absolutización del sistema de las necesidades deseticizado mediante la aniquilación del mundo burgués y del mundo proletario. Como hemos dicho, para llegar a ser absoluto, el fundamentalismo económico clasista tiene que aniquilar a la burguesía y al proletariado; y, para aniquilarlos, recurre al arma de la flexibilidad o, más exactamente, a la flexibilización integral del mundo de la vida y del trabajo.

La aniquilación de la clase burguesa y de su conciencia infeliz a manos de la élite financiera se produce ante todo mediante la descomposición organizada de los fundamentos de la vida ética burguesa perfilada por Hegel en los apartados dedicados a la figura de la Sittlichkeit en su Filosofía del derecho, y centrada en la estabilidad y en unas formas de pensamiento y de existencia aún no íntegramente supeditadas al capital. Y así culmina el proceso de destrucción de la estabilidad ética y cultural burguesa iniciado en mayo del 68, un proceso imprescindible para el desarrollo ilimitado del fanatismo económico clasista. Por lo demás, el trabajador estable no es una figura exclusivamente vinculada a la actividad profesional. Representa, por el contrario, un modelo social de carácter eminentemente político, donde la estabilidad figura como una forma de salvaguarda necesaria para el mantenimiento del libre ejercicio de los derechos políticos garantizado por las constituciones democráticas.

El empleo estable en el sentido de la eticidad de matriz hegeliana se corresponde, a todos los efectos, con el hombre liberado de las necesidades básicas, como la vivienda y un empleo seguro, la sanidad y la previsión social. Es un ciudadano, miembro estable y activo de la comunidad social y política —el Estado soberano nacional— de la que forma parte como miembro de una «familia universal» (Hegel).

En efecto, la estabilidad laboral se basa en ese mismo Estado social que el liberalismo triunfante ha decidido que es incompatible con el nuevo orden del competitivismo global y de la flexibilidad competitiva sin reservas y bajo la hegemonía de la especulación capitalista privada: el «puesto de trabajo fijo», como se denominaba en la fase fordista, entraña protección sindical, pero también una amplia gama de normativas de protección social, asistencial y de previsión social. Y el trabajador estable —burgués o proletario— representa, por su propia esencia, un paradigma social de carácter peculiarmente político; en efecto, comoquiera que se conciba, la estabilidad figura como una modalidad de salvaguarda que hace posible, para el individuo, el libre ejercicio de los derechos políticos garantizados por las instituciones democráticas. Es una condicio sine qua non de la ciudadanía.

En el marco de la acumulación flexible, la desestabilización provoca la pérdida de la independencia de las necesidades básicas y, con ella, el abandono de la libertad política, de la ciudadanía activa de los hombres libres, fundamento ineludible del derecho a tener derechos. Estos son los rasgos distintivos de la nueva plebe posburguesa y posproletaria, condenada al nomadismo diaspórico y a la flexibilización desestabilizadora del mundo de la vida en su conjunto.

▪

11 El capital I, cit., p. 706 (N. del T.) .

12 «Supeditación» o «subsunción», según las distintas traducciones de Subsumtion, el término utilizado por Marx (N. del T.) .

13 Filosofía del derecho, trad. A. Mendoza, Buenos Aires, Claridad, 1968 (N. del T.) .

CAPÍTULO 4

LA ARISTOCRACIA FINANCIERA, NUEVA CLASE DOMINANTE

La moderna sociedad burguesa [...] no ha abolido las contradicciones de clase. Se ha limitado a sustituir las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha, por otras nuevas [14] .

K. MARX, F. ENGELS, Manifiesto comunista

4.1. Señor mundialista y Siervo precarizado

Pobres míseros desnudos, dondequiera que estéis, expuestos al azote de esta cruel tormenta, ¿cómo os protegerá de un tiempo como este vuestra cabeza descubierta, vuestro cuerpo sin carnes, los harapos llenos de agujeros? ¡Ah, qué poco me han preocupado!

W. SHAKESPEARE, El rey Lear

En consonancia con el nuevo espíritu del capitalismo absoluto posburgués y posproletario —el new capitalism estudiado por Kevin Doogan [1]—, la flexibilización forzosa de las masas, además de provocar la aniquilación de la libertad política y de la ciudadanía activa, disgrega el Estado social. También ahí demuestra ser un método de gobierno óptimo para los señores del competitivismo global. En efecto, el Estado del bienestar puede subsistir mientras exista un excedente de rentas generadas y transferidas al Estado para que este pueda cumplir con sus funciones de protección social [2].

Por su parte, el trabajo flexible y precario, justamente por ser estructuralmente inestable y no estabilizable, no permite la acumulación de los recursos necesarios para la financiación del Estado social: por consiguiente, este tiende a eclipsarse [3]. Por esa razón, en forma de una auténtica revancha del mercado contra el trabajo, «el posfordismo es también deconstrucción de los sistemas de protección que han ido sedimentándose históricamente» [4].

Favorecida por el mercado flexible y por el proyecto político de la élite neoliberal de los globalizadores, la destrucción programada de esa estabilidad laboral, fundamento de la participación política, se traduce en una precariedad que, por tanto, es a la vez laboral y participativa, y que conduce a la pérdida de esos derechos

relacionados con la estabilidad [5]. El ciudadano estable, integrado en la comunidad, y protegido por unos derechos inalienables ha sido sustituido por la nueva figura, propia del sistema crematístico flexible posburgués y posproletario, del consumidor inestable, cuyos derechos son proporcionales al valor de cambio de que dispone.

Si el trabajador precario no puede decidir absolutamente nada respecto a su ámbito individual y familiar específico, al estar condicionado por la andadura fluctuante de los mercados, tanto menos será capaz de ejercer su libertad en la esfera política. Obligado a la búsqueda incesante de un empleo en el mar infinito de los contratos temporales, el trabajador carece concretamente del tiempo y de la atención necesarios para una participación política activa. A la vez, su precaria condición le tiene constantemente sometido al chantaje del polo del Señor globalista mediante la amenaza de no renovarle el contrato. Por consiguiente, no puede participar libremente en la actividad política ni expresar sin temor su punto de vista. No es un ciudadano soberano, sino un súbdito consumidor sometido a un chantaje interiorizado y permanente.

Ese factor impide el establecimiento de un diálogo político con los demás trabajadores precarios y, por consiguiente, la formación de una «cadena social» que pueda transformar el sufrimiento individual en proyecto común y solidario de redención. Por ello, la precarización equivale a la agresión del Señor contra el mundo de los derechos de Siervo y, sinérgicamente, a una forma gubernamental que tiende a producir una nueva figura de la subjetividad, el hombre inestable y manipulable, aislado y posidentitario, sin ética comunitaria, y relegado a una posición afásica de desventaja absoluta en el diagrama de las relaciones de fuerza [6]. La flexibilización anula al proletariado como sujeto social, consciente y antagónico: como hemos evidenciado, la flexibilización lo redefine como precariado sobre la base de la voluntad del Señor de «debilitar el movimiento de los trabajadores, de reducir su capacidad vulnerante y [...] de abaratar los costes de producción [7].

La aniquilación del empleo estable va acompañada, para completar el cuadro, de la destrucción programada de la familia y de la enseñanza como pilares del mundo ético burgués, incompatibles con el paradigma deseticizado de la flexibilidad universal, en cuyo

horizonte la única realidad sólida y, para colmo, granítica, es el mercado transformado ideológicamente en destino infranqueable. El proletariado y la burguesía como clases conscientes y dotadas de una eticidad comunitaria presidida por la estabilidad y la solidaridad intersubjetiva se diluyen en la nueva mezcolanza incoherente de una plebe anónima y posidentitaria, variopinta y formada por un agregado de átomos multitudinarios desarraigados y flexibles, desligados de todo vínculo ético comunitario y de cualquier asomo de estabilidad existencial.

De esa forma, en el tránsito de la conciencia infeliz burguesa a la inconsciencia feliz posmoderna y de la conflictividad entre Siervo y Señor a la rebelión unilateral de las élites neoliberales, el dualismo opositivo del nuevo feudalismo capitalista puede basarse en la polaridad entre la global class autocrática y la neo-esclavizada pauper class, es decir la inmensa plebe precarizada, o entre los señores apátridas del globalismo y los siervos neofeudales y precarizados.

Si la burguesía era, a pesar de todo, portadora de una posible conciencia infeliz anticapitalista, la aristocracia financiera posburguesa únicamente conoce la inconsciencia feliz del consumo y del disfrute sin fronteras. Su estructura de clase no es dialéctica, dado que en ningún caso puede llevar a un cuestionamiento del sistema de las necesidades planetario, en cuyos espacios figura como polo dominante, y cuyas contradicciones no es capaz de percibir. Si el mundo de los valores burgueses no coincidía con el valor de cambio e, ipso facto, podía entrar en conflicto con él, la dimensión valorial del nuevo Señor posburgués no es más que el reforzamiento simbólico de la esfera de la circulación de los flujos financieros, del libre intercambio y del tráfico ilimitado de mercancías y personas mercantilizadas.

La clase media burguesa y el proletariado consciente de sí mismo se han sumido en el magma de una nueva clase in fieri, formada por una plebe precarizada tanto a nivel laboral como conciencial, como existencial, carente de derechos, ilimitadamente explotable por el nuevo Señor, individualizada en el atomismo de las soledades del consumo compulsivo, e incapaz de organizar una reacción concertada, forzada a unas formas existenciales establemente

inestables y de duración limitada [8].

La replebeyización deseticizadora de las clases sociales más débiles, favorecida activamente por la lógica de una flexibilización gestionada por los señores cosmopolitas del mundialismo y presentada ideológicamente por los pedagogos del desarraigo como algo necesario y bueno en sí mismo, es decir nunca como método de gobierno coherente con el dominio de los dominantes, genera, de esa forma, un agregado social complejo e inédito, con conflictividades latentes en su seno. Este nuevo agregado social está formado por subjetividades vaciadas, por individuos atomizados y mutuamente hostiles, unisex y desarraigados, sin identidad ni oposición, sin conciencia de clase y sin gravedad simbólica, desvinculados de cualquier orientación hacia el Ideal y del nexo intersubjetivo, estructuralmente móviles y nómadas, desterritorializados y diaspóricos, carentes de ética comunitaria, sin cultura y sin domicilio fijo, flexibles en la prestación fuerza de trabajo, igual que en sus estilos de vida y en la propia composición de clase, incierta y con contornos evanescentes [9]. Esta es, en su fisonomía fundamental, la nueva clase posburguesa y posproletaria del precariado, del que la posmodernidad como final de las grandes narraciones emancipativas y como exaltación del nihilismo dominante es la superestructura ideológica de remate.

De la misma forma que las estrellas nacen de las nubes planetarias, a su vez producto de la disolución de los antiguos astros, la nueva pauper class globalizada surge del magma generado por la disolución de las antiguas clases que se precipitaron hacia abajo a partir de 1989 [10]. Es el fruto de la disolución del proletariado y de la burguesía, que a todos los efectos se ve obligada a desplazarse sin cesar, con movimiento browniano, conforme a las lógicas de la deslocalización y de la inmigración masiva, en los espacios planetarios del reino flexible del atomismo y del sistema de las necesidades deseticizado, ya sin salvaguardas ni protecciones. La condición diaspórica de un nomadismo permanente convierte a los nuevos misérables posproletarios en huérfanos de las raíces de la identidad, de los derechos conquistados y de los elementos básicos para una vida digna.

Hoy en día, la burguesía y el proletariado, diluidos en su

especificidad y en su conflictividad recíproca, tienden a unificarse en la nueva clase en sí y no para sí del precariado. La humanidad pensante se reabsorbe en la humanidad doliente, conforme al cumplimiento de la profecía marxiana sobre la proletarización de la sociedad.

Las clases medias burguesas, que consintieron que las élites plutocráticas triunfaran sobre las clases proletarias y sobre el socialismo real, fueron recompensadas, a partir de 1989, con el trabajo flexible y con la era de las expectativas decrecientes, además de con la destrucción del clásico perfil burgués eticizado, que ha sido sustituido por lo que la anthropologie de la mobilité [11] a la que alude Augé acaso podría definir como el homo instabilis, precario y flexible, que ya no puede contar con la eticidad hegeliana que suponen la familia, el empleo estable, los organismos públicos que tutelan los derechos materiales, la formación escolar y universitaria pública y garantizada, y el Estado como lugar de mediación política y social.

De esa forma, a través de la plebeyización de la clase media, la burguesía se ha disuelto, igual que el proletariado, y con este ha entrado a formar parte de la nueva masa precarizada y sin conciencia, integrada en la estructura y en la superestructura, dominada y subalterna, con su inconsciencia feliz posmodernizada en su integridad. La flexibilidad ha desempeñado el papel fundamental de método de gobierno gestionado por la aristocracia financiera en su beneficio exclusivo. Le ha permitido descomponer el mundo laboral, individualizar a la clase-que-vive-del-trabajo, desarticular las conquistas históricas logradas por los dominados, poner en una situación de riesgo constante la existencia de los trabajadores para poder controlarlos mejor, y privatizar y liberalizar el mundo de lo público [12].

Así pues, la flexibilización del trabajo obedece a las lógicas intrínsecas del capital esbozadas por Marx, no solo porque suprime la estabilidad y la rigidez como obstáculos para la revalorización ilimitada, sino también porque, sinérgicamente, incrementa la asimetría de poder en la relación entre empleador y empleado. La principal preocupación del trabajador deja de ser su salvación como clase y pasa a ser la necesidad de estabilizar su posición

ocupacional individual, demostrando plena lealtad y dedicación a la empresa, y modulando su actitud no ya como sujeto solidario de una clase conflictiva, sino como átomo competitivo en el sistema de las necesidades íntegramente precarizado.

Al mismo tiempo, se verifica una inédita segmentación en el seno de la clase-que-vive-del-trabajo, impuesta por la diversificación de las condiciones laborales. Dicha segmentación conduce a la disolución gradual del contrapoder asalariado, sometido al chantaje permanente de la no renovación del contrato. La solidaridad de clase, centrada en los dos elementos de la conflictividad vertical en perjuicio del Señor y de la conciencia social compartida, es aniquilada sobre el altar de la individualización competitiva en horizontal entre las filas de la nueva plebe posburguesa y posproletaria, formada por competitors en busca de su propio éxito personal en la arena competitiva del sistema de las necesidades planetario caracterizado por la privatización competitiva integral.

La nacionalización de las masas típica de la primera rebelión de las élites (1914) ha dado paso a la precarización de las masas propia de esta segunda rebelión oligárquica (1989). Si en 1914 la aristocracia dominante tenía interés en evitar la constitución del proletariado como sujeto conflictivo y, a través de su nacionalización, lo aniquilaba literalmente mediante las luchas imperialistas (donde indefectiblemente las que morían en primera línea eran las masas), ahora cambia de estrategia: precariza a las masas, anulando su estabilidad tanto en el ámbito del trabajo como en el de las formas éticas de la existencia. La desnacionalización de las masas y su integración mundialista en el régimen de la flexibilidad universal van de la mano, gracias a las prácticas altamente ideológicas —gestionadas en régimen de monopolio por el clero intelectual y por su obra de posmodernización de las conciencias— de normalización de la precariedad, presentada ora como inevitable y sistémica, ora incluso como beneficiosa y hasta cool.

Por esa vía, el nuevo ordenamiento flexible del mundo posterior a 1989 se presenta de una forma antinómica: deja coexistir en su seno el despliegue en forma absoluta del bloque histórico capitalista y la inédita refeudalización globalista de la sociedad, en forma de polaridad adialéctica entre la oligarquización de las élites

globalistas y la plebeyización de lo que antaño fueron el proletariado y la burguesía [13]. La precarización de las masas replebeyizadas se produce al mismo tiempo que su total liberación consumista. La oligarquía no es burguesa, justamente de la misma forma que la plebe no es proletaria. Ambas son posburguesas y posproletarias, partes opositivas del nuevo nexo clasista, donde el Señor oligárquico y neofeudal se rebela contra la plebe precarizada y sin conciencia, contra el nuevo precariado formado por la reabsorción del antiguo proletariado consciente de sí mismo y por la antigua clase media deseticizada.

La nueva plutocracia de la élite neofeudal está formada, básicamente, por un reducidísimo número de individuos privilegiados, que constituyen la global class desarraigada y desarraigadora —el polo del Señor, cada vez menos concurrido— y que se volatilizan igual que los capitales: viven en países diversos, eluden las obligaciones de la ciudadanía, son apátridas por vocación y enemigos de toda forma de arraigo, de derecho social, de soberanía y de identidad estable, promueven la globalización como reino de la deslocalización, de la externalización y del dumping salarial. Por ello, tal y como subraya Joseph Stiglitz, «todas las ventajas de la globalización —y muchas más cosas— van hacia arriba, a las empresas y a sus propietarios» [14], desde luego no hacia abajo, en beneficio de los trabajadores.

En el programa de la deslocalización como secreto de la competitividad se condensa también el estilo de vida de dichos individuos y su visión del mundo, enemiga tanto de los derechos sociales como de la estabilidad ética y existencial, tanto del arraigo comunitario como de las formas democráticas que están por encima del Nomos de la economía. La élite neofeudal y posburguesa no puede aceptar la supervivencia ni del proletariado como clase consciente y conflictiva ni de la burguesía como clase portadora de conciencia infeliz y de un mundo ético de la vida no íntegramente mercantilizable. Quiere reducir al Siervo a un agregado incoherente e inconsciente de átomos individuales permanentemente móviles, sin identidad y sin antagonismo, súbditos ideales disponibles para el consumo como estilo de vida y para la explotación neo-servil como nueva forma de trabajo.

El capital financiero y posburgués, líquido y desarraigador, aspira a promover la deslocalización del trabajo y de la producción no solo por cuestiones de competitividad, sino también con vistas a la destrucción de los elementos residuales de estabilidad burgueses, en particular con vistas a la aniquilación de la industria manufacturera autóctona, del artesanado local y del trabajo vinculado al pequeño empresariado burgués. De conformidad con ese objetivo, coherente con el nuevo ordenamiento posburgués, posproletario y ultracapitalista, centrado en la figura de la desestabilización de todo lo que es estable, el sistema de las necesidades deseticizado acelera la financierización desarraigadora de la economía, de la que se benefician de forma exclusiva las élites apátridas. Más exactamente, la financierización turbocapitalista de la economía contribuye de un modo en absoluto marginal a la agresión en curso contra las clases trabajadoras proletarias y contra la clase media burguesa territorial.

La élite privatizadora, cuyos miembros son menos del 1 por ciento de la población mundial [15], detenta una fuerza financiera hasta tal punto imponente que gestiona de forma prácticamente monopolista el debate político y las políticas económicas y sociales; lo que le permite presentar su propio interés como algo universal, disimulándolo en forma de pensamiento único políticamente correcto y éticamente corrupto en perjuicio del 99 por ciento restante de la población mundial. Según los datos publicados en 2016 por la revista Forbes, la biblia de los cultivadores del nihilismo anarco-capitalista y del monoteísmo del mercado, ocho súper-multimillonarios poseen la misma riqueza que ha logrado acumular la mitad más pobre de la población del planeta (aproximadamente 3.600 millones de personas).

Como hemos esbozado, la global class neofeudal se bate en nombre de la extensión ilimitada de la forma mercancía, de la soberanía del mercado y del competitivismo absoluto (definiendo como «globalización» estas manifestaciones); ve un enemigo en todo aquello que se resiste o puede resistirse a esa dinámica, in primis en el Siervo organizado y en los Estados nacionales con primacía de la política sobre la economía.

En el polo contrario tenemos la clase del Siervo, ahora reconfigurada y reducida a pauper class global, posburguesa y

posproletaria, a plebe precarizada y sin conciencia, formada por la inmensa mayoría de la población mundial y obligada a padecer pasivamente las decisiones y los abusos (denominados «chances») de la élite neo-oligárquica y plutocrática.

La nueva plebe padece en silencio, además de la violencia económica y material siempre creciente, la violencia inmaterial y simbólica; padece la hegemonía cultural del polo opuesto, a cuyo proyecto de clase acaba por otorgarle, sin ser consciente de ello, su consentimiento y su adhesión. Este es el fundamento de la nueva relación asimétrica entre «masa y poder», por retomar el binomio conceptual de Elías Canetti.

4.2. Segunda Restauración y revancha de la nueva aristocracia financiera

A la «rebelión de las masas» hay que responder con la «rebelión de la élite».

W. RÖPKE, Más allá de la oferta y la demanda

Como ya hemos mencionado, hoy en día el conflicto biunívoco entre las clases no puede subsistir, debido a que las élites competitivistas de la global class desterritorializada y apátrida tienen conciencia de sí mismas y de su proyecto de dominio sin reservas; mientras que la pauper class precarizada y replebeyizada se presenta, en la actualidad, como una entidad indefinida y aeriforme, derivada de la disolución de las antiguas clases sociales en el magma posburgués y posproletario, que engloba tanto al antiguo proletariado como a la antigua burguesía, hoy reducidos a la miseria de la precariedad existencial y laboral y que, por consiguiente, constituyen el nuevo precariado internacional deseticizado.

Sigue faltando, por todos los conceptos, la conciencia de clase del nuevo Siervo, dado que brilla por su ausencia la definición preliminar de los intereses y los objetivos comunes de los dominados, que lo son en sí, pero todavía no para sí, pues carecen de la conciencia de que están sojuzgados y aunados por la condición de su sometimiento. Como hemos evidenciado, hoy tan solo el Señor es una subjetividad dotada de en-sí-dad y de para-sí-dad que lucha en nombre de sus propios intereses.

Y mientras triunfa esta nueva oligarquía de base clasista y neofeudal, el nuevo orden simbólico y lo políticamente correcto repiten sin cesar que, después de 1989, el mundo, por fin libre de

totalitarismos y de opresión, ha entrado en una fase democrática, aunque sea imperfecta [16], ocultando que lo que encomiásticamente se define como democracia equivale, por el contrario, a una tecnocracia eficiente, fundamental para la salvaguarda de la élite plutocrática y a una oligarquía financiera de tipo clasista, a pesar de que algunos derechos individuales estén garantizados. En efecto, una precondición de la democracia sería la primacía de la decisión política democrática del pueblo sobre los automatismos mortíferos e ingobernables del mercado.

En otras palabras, el término democracia significaría ante todo el señorío de lo político sobre lo económico, es decir la posibilidad de que el pueblo formado por unas individualidades igualmente libres decida qué forma y qué estructura hay que asignar a las relaciones económicas. Hoy eso resulta imposible debido al orden neo-oligárquico y a la divinización del mercado, además de a la esclavización precarizada del nuevo Siervo posproletario y del allanamiento de la soberanía nacional de los Estados democráticos a manos de la oligarquía desarraigada y deslocalizada. Incluso después de 1989, «la historia sigue siendo», en palabras de Marcuse, «la historia del dominio, y la lógica del pensamiento sigue siendo la lógica del dominio» [17].

Esta revolución de las élites neofeudales también podría entenderse como la tercera en la aventura histórica del modo capitalista de la producción. La primera, denominada Restauración, fue posterior a la Revolución Francesa. La segunda va de 1871 a 1914, es decir, entre la violenta represión de la Comuna de París y el estallido de la Primera Guerra Mundial. Esta se caracterizó por la reorganización de la soberanía monetaria del Estado nacional y por la «nacionalización de las masas» [18] como forma de desactivar el conflicto de clases internacional.

En cambio, la actual tercera rebelión de las élites desarraigadas se basa, a partir de 1989, en el control del espacio económico globalizado, en la destrucción del Estado nacional, en la aniquilación de la eticidad, en la descomposición del mundo del trabajo, en un código cultural nihilista y relativista de cuño posmoderno, y en la estructuración posburguesa y posproletaria de la relación de fuerzas capitalista flexible y absoluta [19]. Desde esa

perspectiva, se explica en qué sentido y sobre qué bases el nuevo Señor está conduciendo hoy en día, en esta nueva Restauración, la lucha de clases con vistas a su liberación total de las limitaciones políticas que le impone el Estado y, de forma sinérgica, de la capacidad residual de oposición por parte del nuevo Siervo.

La flexibilización de las masas demuestra ser el instrumento más potente en esta nueva fase del conflicto clasista, el que emplean las élites plutocráticas sublevadas para poner al mercado en una libertad absoluta y, por consiguiente, para desintegrar definitivamente —diluyéndolos en el magma de la nueva plebe globalizada, indefinida y sin conciencia de clase— tanto a la burguesía como al proletariado. La flexibilidad es el punto de paso obligado para la descomposición del mundo ético de la vida y de las conquistas sociales del trabajo.

La flexibilización de las masas, por su misma esencia, equivale a la destrucción de la figura del «empleo fijo», típica de la fase burguesa y proletaria. El empleo fijo se refiere no solo al puesto de trabajo garantizado por el tradicional contrato indefinido, con sus salvaguardas y garantías, sino también, por extensión, a la dimensión de la estabilidad en cualquiera de sus posibles manifestaciones. Hoy en día se priva a los precarios de un lugar fijo en cualquier ámbito, dado que no disponen de una residencia fija (a la que no pueden acceder debido a su situación contractual), carecen de la posibilidad de constituir un núcleo familiar sólido (es imposible independizarse establemente a falta de un empleo garantizado), se ven obligados a una movilidad permanente que los convierte en migrantes estructurales a merced de los procesos de deslocalización y de outsourcing que han hecho posible localizar los salarios más bajos en todo el mundo y, en Occidente, la presión a la baja de los salarios de los trabajadores autóctonos.

La flexibilidad, con la inflexible expropiación de los derechos que conlleva, constituye el medio por el que las élites rebeldes descargan los costes cada vez más onerosos de la globalización liberal sobre los hombros de los subalternos y los trabajadores, a fin de que los beneficios se encaucen unilateralmente hacia el polo cada vez más restringido del Señor posburgués, y que en cambio los gastos vayan hacia el polo, en constante expansión, del Siervo

posproletario.

Y así, tras los gloriosos años de los derechos conquistados a través de las luchas, hoy asistimos a su destrucción planificada, presentada como beneficiosa para el empleo, con la consiguiente patología de la remercantilización del trabajo mediante el precariado intensivo. En la era de la acumulación flexible y de la derrota de clases, el trabajo es considerado abstractamente, y tratado concretamente, igual que todas las demás mercancías. Se omite que el trabajo no es una mercancía, ya que por el contrario es un carácter constitutivo de la persona (de la que no es posible separarlo más que de forma abstracta) y parte integrante de su peripecia existencial.

Nunca se insistirá lo suficiente en que la precarización afecta tanto al mundo proletario como al mundo burgués, favoreciendo su aniquilación y la consolidación definitiva del poder del nuevo Señor, que actúa en el plano liso del mercado planetario carente de fronteras y de derechos. Mata la dimensión proletaria, ya que, en forma de una auténtica ofensiva contra el mundo y contra el trabajo, aniquila, como hemos visto, todos los derechos conquistados en el campo de batalla, mediante reformas del mercado de trabajo hechas con escasa previsión para proteger al capital, mediante los ataques frontales al derecho de huelga y de organización sindical en los lugares de trabajo, pasando por encima de los convenios nacionales y de la potestad que tiene el Estado soberano de poner límites.

La flexibilización de las masas convierte al proletariado consciente en precariado replebeyizado y mudo, incapaz de resistir y de reaccionar. Provoca, por el contrario, la generalización extrema de los contratos temporales y las interinidades, de la figura de los becarios, de los falsos números de identificación fiscal en la recaudación del Impuesto sobre el Valor Añadido (IVA), de las restantes formas de trabajo asalariado oculto y falsamente autónomo, para que pueda triunfar, en todo el horizonte, y metabolizado incluso por los subalternos, el dogma de Friedrich von Hayek: «El concepto de justicia social es necesariamente vacuo y carente de significado» [20].

Para el Señor posburgués, el único concepto «pleno» y cargado de significado corresponde a esa competitividad que, a todos los

efectos, coincide con la posibilidad de que los dominantes exploten sin reservas a los dominados para poder competir mejor en la arena internacional despolitizada y regida por el orden anárquico de la deregulation.

La precarización también aniquila a la burguesía, anulando —conforme a una dinámica iniciada en el 68 y que no había culminado hasta hoy— su mundo ético y valorial centrado en la estabilidad que brindan la familia monógama, la formación escolar, el puesto de trabajo fijo, el Estado, los organismos públicos, la religión y, en general, los valores incompatibles con la extensión ilimitada del nihilismo de la forma mercancía.

Además, la aniquila, como hemos evidenciado, destruyendo la estabilidad económica que garantiza el empleo estable, y, por eso mismo, la arroja al magma indefinido de la nueva plebe precarizada. La nueva pauper class global en constante devenir de la que se compone el precariado como Siervo neofeudal del market system absoluto es, por consiguiente, posproletaria y posburguesa y, al mismo tiempo, capaz de acoger en su seno tanto al antiguo proletariado sin conciencia opositiva (dominado y subalterno) como a la antigua burguesía, ya deseticizada y carente de conciencia infeliz.

Tanto la burguesía (con su conciencia infeliz) como el proletariado (con su conciencia conflictiva) se configuraban como clases potencialmente capaces de rebelarse contra el régimen de la cosificación generalizada; a día de hoy, la nueva plebe no presenta una conciencia conflictiva capaz de poner en entredicho el orden que la tiene sojuzgada y del que es ideológicamente subalterna.

4.3. Asimetrías del conflicto: sufrir la hegemonía del enemigo

El espectáculo es el discurso ininterrumpido que el orden presente mantiene sobre sí mismo, su monólogo elogioso. Es el autorretrato del poder en la época de su gestión totalitaria de las condiciones de la existencia. Su apariencia fetichista de pura objetividad en las relaciones espectaculares oculta su carácter de relación entre hombres y entre clases: una segunda naturaleza parece dominar nuestro entorno con sus leyes fatales.

G. DEBORD, La sociedad del espectáculo

La absoluta asimetría del conflicto de clases, redefinido como masacre clasista de las élites sublevadas, sale a relucir, además de en las relaciones de fuerza reales, también en las gramáticas y en la esfera simbólica. Al mismo tiempo, la lucha se había configurado tradicionalmente también como antagonismo simbólico entre gramáticas contrapuestas, entre unos marcos ideológicos capaces de expresar visiones antitéticas del mundo. Y al mismo tiempo, la lucha de clase se presentaba como lucha de clase en la cultura, es decir como conflicto entre puntos de vista distintos e irreconciliables, en los que se plasmaban respectivamente los intereses del Siervo y los del Señor.

A pesar de la existencia de algunos valores compartidos (la centralidad de la familia y el papel antropogénico del trabajo), el punto de vista valorial e ideológico del Siervo proletario era antitético al del Señor burgués, pues no compartía ni sus objetivos ni su concepción del mundo: donde el Señor vislumbraba un modo natural de existir y de producir, el Siervo veía una alienación y una explotación que era preciso suprimir por la vía revolucionaria. Donde el primero percibía progreso y valores, el segundo

denunciaba regresión y falta de valores.

Primero con la economización del conflicto (que realineó las luchas del Siervo en un orden capitalista considerado insuperable), y después con la disolución completa del proletariado como clase en sí y para sí y con la transición al precariado, el dominio integral soportado por el Siervo vino acompañado de su subalternidad simbólica absoluta y de la asimilación por su parte de las categorías del polo del Señor. Hoy en día, la cosmovisión del Siervo y la del Señor tienden a coincidir, a identificarse con la economización integral de la vida y del trabajo, pero además con el mantenimiento ilimitado del mercado absoluto como horizonte de destino final y eterno: la distinción cualitativa moderna entre burgueses y proletarios ha quedado anulada en la homologación consumista posmoderna de las soledades intercambiables, diversificadas únicamente por la cuantía del valor de cambio de que disponen. El punto de vista del Señor ha sido metabolizado pasivamente también por el Siervo, dominado y a la vez subalterno.

Por consiguiente, el Siervo padece pasivamente el conflicto también a nivel simbólico, en la medida en que acepta las categorías y las ideas del Señor globalizador, en vez de contraponerles las suyas propias. Hoy en día, las ideas y categorías que santifican el dominio del Señor y la subalternidad del Siervo son generalmente aceptadas también por este, que de esa forma se excluye a sí mismo de la posibilidad de comprender su posicionamiento objetivo en el campo conflictivo, y a la vez de articular una reacción que aspire a dar un vuelco a las relaciones de fuerza. La teoría con la que se orienta el Siervo posproletario es la teoría gestionada por el Señor posburgués y por su clero intelectual de acompañamiento; una teoría que, presentándose ideológicamente como natural, neutral y universalmente válida, no hace otra cosa que generalizar falsamente, según la más trasnochada lógica de la pars pro toto, los intereses del polo dominante basados en la asimetría clasista, en la explotación y la miseria de la nueva clase desarraigada y pauperizada. El Señor universaliza la perspectiva de su dominio de clase; al aceptarla, el Siervo asimila la visión del mundo que le mantiene sojuzgado y dominado.

Por eso mismo, la derrota de clase sufrida por los dominados es a la

vez una derrota ideológica. Se traduce en la incapacidad de expresar una visión antagonista y autónoma propia, distinta de la que el Señor difunde falsamente como universal con el único objetivo de imponer ideológicamente su propio interés como el interés de la sociedad en su conjunto. Por primera vez, el Siervo se orienta con los conceptos, las gramáticas y los puntos de vista que le suministra directamente el Señor; por tanto, la masacre de clase es también una masacre simbólica o, como también ha sido definida, una «violencia simbólica» [21].

En la lucha de clases, también los conflictos entre las gramáticas son dispares y asimétricos, y siempre lo han sido. El vocabulario y la lengua de los dominados en todo momento han sido subalternos respecto a los de los dominantes, ya que, como subraya Gramsci, «los grupos subalternos siempre padecen la iniciativa de los grupos dominantes» [22]. Las ideas generalmente dominantes en cualquier cuadro histórico siempre han sido las de la clase dominante, legitimadoras de su propio domino de clase. No obstante, la subalternidad estructural de los dominados nunca había ido acompañada de una modalidad tan fiel de subalternidad superestructural, como ha ocurrido a partir de 1989.

Hoy en día, el Siervo es un sujeto pasivo también en el plano de la elaboración conceptual. Sus ideas coinciden con las del Señor, falsamente percibidas como universalmente válidas, es decir no como ideas que defienden a uno de los dos bandos en lucha en detrimento del otro. La violencia simbólica, invisible e inconsciente, no física sino mental, consiste en la imposición de las categorías de los dominantes a los dominados, para que estos interioricen el orden hegemónico —también denominado «pensamiento único»— aunque a ellos les resulte totalmente desfavorable, pues glorifica su sojuzgamiento.

El pensamiento único políticamente correcto sobre el que se discute de forma tan generalizada, a menudo sin comprender su esencia, consiste, por un lado, y a nivel social, en que la visión del Señor posburgués tiende a imponerse como la única, colonizando incluso el imaginario del Siervo posproletario; y por otro lado, y a nivel planetario, en que la visión del Señor occidentalista tiende a saturar el mundo entero, desarticulando la pluralidad de las formas de

pensar y de las culturas que todavía no se han alineado con la globalización capitalista en beneficio de la oligarquía cosmopolita y apátrida.

Quien ose disentir de ese nuevo y violento orden simbólico dictado por los dominantes y compartido por los dominados, centrado en el dominio autocrático del mercado soberano y de la economía despolitizada, y en la subordinación integral del Siervo precarizado, es objeto de la difamación permanente por parte de los nuevos oratores posmodernos, es decir del clero regular periodístico, del clero secular académico y del circo mediático posmoderno, formado por los periodistas de opinión nihilistas y a sueldo, en busca de visibilidad y, sobre todo, de dinero.

Todo el que se atreva, en contra del nuevo modelo de la precarización forzosa del trabajo y de la existencia, a invocar la estabilidad ética del mundo burgués, basada en el empleo fijo, en unos vínculos familiares estables, en una educación entendida como formación y en un Estado con primacía democrática de la política sobre los mecanismos anónimos y antidemocráticos de la economía, es estigmatizado como intransigente, reaccionario, moralista y homófobo. Las comunidades éticas solidarias burguesas y proletarias, centradas en la estabilidad y la intersubjetividad, se «disuelven» en el nuevo sistema fluido, precarizador y posmoderno del atomismo, en la informe pluralidad competitiva de las mónadas replebeyizadas y migrantes, desnacionalizadas y posidentitarias, sin conciencia de clase ni salvaguardas éticas, singles y sin familia.

De forma convergente, y por el procedimiento de remitirse obsesivamente a Auschwitz y al Gulag como desenlaces necesarios de cualquier intento de llevar a cabo el éxodo del reino de la alienación clasista, se silencia por totalitario, fascista y estalinista a quienquiera que se atreva a vislumbrar posibilidades alternativas al nuevo orden mundial, o tan siquiera a idear formas de reeticización del sistema de las necesidades desoberanizado y de control político y social de la economía autonomizada.

Conforme a la tendencia, hoy tan de moda, a hacer de la historia un palimpsesto que siempre es posible reescribir orwellianamente desde el principio y en consonancia con los intereses ideológicos del momento, el propio siglo XX queda íntegramente reducido, a manos

del storytelling imperante y de la vulgata liberal, al siglo de los horrores y de los totalitarismos. Se suprime totalmente que también fue el siglo del trabajo y de los derechos, de las luchas y de las conquistas del Siervo [23]. Se olvida, de una forma todo menos neutral, que el «siglo breve» fue también la época del Estado del bienestar, conquistado por el proletariado a través de las luchas sociales, y que salvaguardaba a los subalternos (previsión nacional, sistema de pensiones, etcétera) [24].

El objetivo, ideológicamente palmario, es doble. Por un lado, tenemos la paradoja de un presente que recaba su sentido y su legitimidad no de sí mismo sino de la monomaníaca rememoración del sufrimiento y de las atrocidades sufridas por quienes intentaron vivir y ser de una forma distinta. Por otro lado, se modela el imaginario del Siervo replebeyizado para que, al interiorizar el orden simbólico que lo tiene dominado, no se atreva nunca más a recorrer el camino de la rebelión y de la oposición al clasismo económico, y acepte, con tonta resignación o con servil euforia, sus cadenas.

Esa misma demonización ubicua y completa de la experiencia del comunismo histórico del siglo XX, reducido ideológicamente a la única dimensión del Gulag, suena como una amenazadora admonición que el Señor posburgués dirige al Siervo precarizado para que nunca más intente asaltar los cielos de una sociedad donde la riqueza de los menos se basa en la miseria de los más, y donde la masacre que lleva a cabo la élite globalista en perjuicio de la nueva plebe se ennoblece como «competitividad» (invariablemente basada, ça va sans dire, en la depreciación del trabajo).

De esa forma, el presente íntegramente colonizado por la forma mercancía y por las contradicciones que lleva aparejadas puede presentarse como algo siempre preferible, a pesar de los pesares, a los intentos de trascenderlo. Como recuerda Fukuyama, el cantor del teorema del end of history, «también podemos imaginarnos mundos futuros que sean significativamente peores que lo que conocemos ahora» [25]:

Pero no podemos imaginarnos un mundo que sea esencialmente

diferente del actual y, al mismo tiempo, mejor. Otras épocas menos reflexivas también se consideraron las mejores, pero nosotros hemos llegado a esa conclusión exhaustos, por así decirlo, tras perseguir alternativas que sentíamos que tenían que ser mejores que la democracia liberal [26].

La tarea de hacer realidad el ideal ha sido destronada por el nuevo imperativo de la idealización de lo real como destino. La relación de fuerzas tal y como está, totalmente a favor del nuevo Señor posburgués, se representa ideológicamente en forma de un destino irremediable y de un presente eterno, que en cualquier caso también es bueno para el Siervo: y eso en el marco de un mundo histórico donde, gracias a la obra metódica de la neolengua administrada por el clero al servicio de la oligarquía financiera, las únicas dolencias públicamente reconocidas y merecedoras de curación son los «sufrimientos bancarios», que indefectiblemente es preciso resolver mediante la habitual práctica de la socialización de las pérdidas a expensas del Siervo y de la privatización de las ganancias a beneficio de la élite globalista.

4.4. Deseticización y desestabilización del mundo de la vida

Así pues, es evidente que la comunidad existe por naturaleza y que es anterior a cualquier individuo.

ARISTÓTELES, Política

El sistema de la crematística absoluta es, por naturaleza, hostil a toda forma de estabilidad ética, profesional, sentimental o existencial. Lleva a su culminación las premisas que, desde el Manifiesto del Partido Comunista de 1848, Marx y Engels habían identificado como fundamentos de la lógica de su desarrollo. Lejos de presentarse como un sistema conservador y contrario a la innovación, como a menudo se cree erróneamente, el mundo capitalista de la producción manifiesta una pasión vocacional por el cambio y por la inestabilidad. Vive en una incesante transformación heraclítea de un mundo que ha forjado a su imagen y semejanza: su esencia descansa en el amor infiniti de la revalorización ilimitada, norma secreta de la innata pulsión depredadora del capital.

A diferencia de las anteriores modalidades de producción y de relación social, que se basaban esencialmente en el mantenimiento de las condiciones dadas y en la «conservación inalterada del antiguo modo de producción» [27], el capital siempre está revolucionando los instrumentos de producción y las relaciones sociales en que se estructura, haciendo del cambio incesante su fundamento. La movilización total de lo existente es su base ineludible, coherente con el ciclo acelerado de la producción y de la circulación de las mercancías.

Así pues, la precarización de lo real y lo simbólico es una de las premisas y de las promesas fundacionales del nexo de fuerzas capitalista, que hoy ha llegado a la coincidencia in actu con su

propio concepto en el mundo de la transitoriedad universal de la acumulación flexible posburguesa y posproletaria. Por consiguiente, el fundamentalismo económico tiene, por un lado, que flexibilizar a las masas, a fin de que se descompongan el mundo proletario y el mundo burgués, y, por otro, que imponer un régimen centrado en la flexibilidad, es decir en la inestabilidad estructural de las formas, a fin de que todo, sic et simpliciter, quede incluido en el ciclo acelerado y desarraigador de la producción, de la circulación y del consumo. Entendido en su lógica de desarrollo (y, por consiguiente, prescindiendo de las figuras concretas en las que también se ha dado en modalidades estabilizadas, como en el marco fordista), el capital exige flexibilidad y lucha contra la estabilidad: desarraiga toda realidad sólida, pues todo se reduce a la dinámica, heraclítea en sí misma, de la revalorización del valor.

De modo coherente con la lógica que señala el paso de la fase dialéctica a la fase absoluta, incluso bajo el perfil de la estabilidad y de la solidez, se produce una tensión entre el elemento burgués y el elemento capitalista; una tensión que se resuelve con la aniquilación del elemento burgués en el tránsito al capitalismo absolutus y antiburgués. La estabilidad burguesa, que acompaña al capitalismo en su fase dialéctica (es decir, en el horizonte de un sistema de las necesidades todavía marcadamente eticizado), queda disuelta con la aparición del paradigma de la acumulación flexible de la crematística absoluta y posburguesa. Así, el tránsito del modelo burgués al modelo posburgués puede entenderse, con la figura hegeliana de la Sittlichkeit, como una deseticización del sistema de las necesidades, que así queda liberado de todas las instancias comunitarias, sólidas y solidarias que aún seguían impregnándolo y limitándolo.

La burguesía, que a pesar de todo es la clase hegemónica en la fase dialéctica, forja su propio mundo centrado en unos valores estables y en lo que, con Hegel [28], podríamos con todo derecho denominar Sittlichkeit, la «eticidad» basada en las «raíces éticas», en la familia monógama y en la enseñanza clásica, en el Estado como garante de la comunidad y de la primacía de lo político sobre lo económico, de lo social sobre lo privado, de los derechos sobre la competitividad.

Por su parte, la crematística moderna, en su dialéctica evolutiva

exclusivamente encaminada a una nihilista expansión ilimitada de la forma mercancía y a la revalorización desmedida del valor, acaba desbaratando ese mundo, con el que a pesar de todo había convivido hasta ese momento. Si, conforme a la teleología capitalista, todo debe convertirse en mercancía, entonces es preciso echar abajo toda realidad que se resista a ello, o simplemente reconfigurarla como mercancía sometida al ciclo intrínsecamente desestabilizador y precario de la producción, de la circulación y del consumo: únicamente sobrevive el espacio deseticizado del sistema de las necesidades, que redefine la sociedad como sistema del atomismo para mónadas precarizadas y competitivas.

La eticidad burguesa centrada en el valor de la estabilidad y en las formas sólidas no puede subsistir dentro de semejante cuadro. Son sus dos fundamentos los que resultan incompatibles con el turbocapitalismo absoluto posburgués y posproletario: la eticidad: a) se basa en la estabilidad y en el arraigo, en los proyectos de vida sólidos vinculados con la vida matrimonial, con el Estado social, con la ciudadanía activa, con la cultura; y que por esa misma razón no son asimilables en el marco de un capitalismo flexible centrado en la lógica del short-terminism (cortoplacismo) y del precarismo; b) se basa, además, en las formas comunitarias y solidarias de la existencia y es, también desde ese punto de vista, irreconciliable con las dinámicas posburguesas y ultracapitalistas de privatización individualista de la sociedad y de empresarización mercantil de las existencias.

La comunidad familiar, la comunidad de la sociedad civil protegida por sus raíces éticas, la comunidad estatal nacional con primacía de lo político sobre lo económico son realidades que, debido a su estabilidad y a su valor comunitario, deben ser abatidas por el sistema de las necesidades absoluto, que, por eso mismo, aspira a deseticizarse, disgregando todo nexo comunitario solidario estabilizado, y a recomponer los vínculos conforme a la lógica de esa insociable sociabilidad mercantilista y a corto plazo que da lugar a una sociedad competitiva construida sobre unas bases no sociales. Si, como nos recuerda Hegel, «el Ethos tiene un contenido estable» [29] (das Sittliche hat einen festen Inhalt), la nueva configuración flexible y precaria del régimen de la producción tiene que disolver ese contenido en nombre de la liquidez y de la

inestabilidad universales.

La disolución de los vínculos solidarios y de las identidades sólidas propios de la eticidad comunitaria se presenta como un momento fundamental para la redefinición de las individualidades deseticizadas y convertidas en átomos competitivos de consumo, en emprendedores de sí mismos y en mercancías que tienen que autorrevalorizarse poniéndose en circulación en el plano liso del mercado sin fronteras y sin limitaciones éticas de ningún tipo. Conforme a la lección de Hegel, el Estado representa la culminación de la vida ética, ya que se presenta como garante de la estabilidad de la comunidad, entendida no como plano competitivo de las mónadas acumuladoras (sistema de las necesidades), sino como «familia universal» regida por relaciones de igual libertad. Controla y regula políticamente la economía, evitando su absolutización, y permite que cualquier singularidad se desarrolle plenamente en el marco de la eticidad comunitaria de la que forma parte. Hace posible, mediante su acción, «la igual dignidad e independencia» [30] de los hombres y de los ciudadanos.

Además —también según Hegel—, favorece la eticidad comunitaria por medio de instituciones específicas como el matrimonio y la educación, la asistencia social y la universidad, el sistema de pensiones y la protección de los débiles. Impide que el Señor se imponga de forma absoluta y que disgregue la cohesión de la comunidad ética. Mantiene el conflicto de clases en unas modalidades que, pese a su asimetría, permiten que el Siervo sobreviva de una forma por lo menos parcialmente digna, haciendo de él no una plebe excluida sino una clase a la que se le reconocen algunas garantías sociales.

En la bürgerliche Gesellschaft, en la «sociedad civil» en su momento más bajo, es decir en el de la «insociable sociabilidad» (ungesellige Geselligkeit) —según la fórmula kantiana— del sistema egoísta de las necesidades, tiende a prevalecer ese individualismo adquisitivo que, como bien sabía Gramsci, se resuelve en el «apoliticismo animalesco» [31]. Las prestaciones del intelecto abstracto promueven el interés de lo particular y empírico en contra de lo universal, con la consecuencia de que, para Hegel, resulta posible afirmar que en la sociedad civil, «la Idea está perdida en la particularidad» [32], en la

pluralidad atomista de las partes inconexas e irreductiblemente conflictivas. Ya no hay una totalidad orgánica solidaria: tan solo hay mónadas competitivas y antagónicas, que se relacionan no como miembros de una familia universal, sino como lobos proyectados en la dimensión de la bellum omnium contra omnes.

De ahí nace un mundo social fragmentado, para el que son consustanciales la desigualdad social y la división en clases; un reino donde —siempre con Hegel— se concentran «en pocas manos riquezas desproporcionadas» [33] y donde la comunidad se disuelve bajo la presión competitiva, individualista y sin normas, de los animal spirits de la economía desregulada.

De ahí la exigencia, ineludible para Hegel, de una politización de la economía y de una eticización de la sociedad, a fin de que el Estado sea capaz de controlar el mercado y de conseguir que no se produzcan las tragedias en lo ético que provoca el egoísmo rapaz que disgrega la comunidad en nombre del individualismo egoísta. Con unas raíces éticas que impregnan la sociedad civil, el Estado asegura el momento de lo universal: impide que se imponga el particularismo egoísta. Evita que la sociedad se disuelva en el egoísmo adquisitivo e individualista, que, por la tradición iniciada por Locke y recogida por Smith, constituiría el único elemento de cohesión de una abstracta coexistencia de mónadas insociablemente sociables, donde cada una de ellas aspira exclusivamente a lo que, a mediados del siglo XVIII, Hutcheson vino en denominar the calm desire of wealth.

Para Hegel, la sociedad civil, lejos de ser un mercado donde unos individuos mutuamente indiferentes negocian entre ellos conforme a las geometrías del do ut des, se configura en cambio —según la Filosofía del derecho (§ 239)— como una «familia universal» (allgemeine Familie) y, por consiguiente, como una relación solidaria entre los miembros de una comunidad y titulares de unos derechos imprescriptibles que son materiales en sí mismos, es decir están llenos de contenido.

Desde ese punto de vista, la eticidad planteada por Hegel, emblema de un capitalismo todavía burgués, presupone e incorpora los derechos naturales de la tradición iusnaturalista inherentes al hombre qua talis: pero esos derechos dejan de ser presupuestos

morales y se convierten en instituciones del Estado, materializados en un ethos concreto, y conservando su universalidad [34]. Por primera vez, con Hegel —que celebra todas las revoluciones que constelan la modernidad, y que considera al monarca simplemente como un punto sobre la «i»— la inalienabilidad no nos remite a la naturaleza, sino a la historia universal: una historia que ha ido consiguiendo, a lo largo del tiempo, unas adquisiciones irrenunciables, que constituyen un patrimonio para el hombre como tal [35]. La filosofía de Hegel considera legítimo lo moderno y, al mismo tiempo, estima que aún no ha culminado el proceso de emancipación que ha ido desarrollándose a partir de lo moderno.

Por ello, la deseticización neoliberal prevé la destrucción del Estado como momento culminante de la vida ética burguesa, a fin de que lo económico despolitizado pase a ser la única realidad soberana y, de forma convergente, se disuelvan los vínculos éticos de la comunidad, incompatibles en sí mismos con la dinámica de la desmedida extensión a todos los ámbitos de la forma mercancía. En este nuevo contexto, el Señor neofeudal puede dominar sin oposición a una masa pulverizada en mónadas individuales, competitivas y sin ventanas, rivales e incapaces de solidaridad y de antagonismo coral.

4.5. Ateísmo en el mundo ético y privatización de las existencias

Nada se ha hecho tan común como la representación de que cada uno tiene que limitar su libertad en relación con la libertad de los otros; el estado sería entonces la situación estable en que se produce ese mutuo limitarse y las leyes serían tales limitaciones. Bajo esta representación la libertad se entiende solamente como voluntad contingente y arbitrio [15] .

G. W. F. HEGEL, Enciclopedia de las ciencias filosóficas

Así pues, la deseticización integral, sinónimo de la aniquilación de la burguesía y de sus raíces éticas, supone un paso ineludible para la materialización del sistema de las necesidades deseticizado, absoluto y flexible, cuyo fundamento viene dado por la desestabilización, por la movilización y por el desarraigo. El paso del capitalismo burgués de la fase dialéctica al capitalismo posburgués (y antiburgués) de la fase absoluta se caracteriza, entonces, también por la eliminación forzosa del elemento sittlich, de la eticidad burguesa como esfera de unos valores estables y de unos límites reales y simbólicos que ponían de manifiesto la supeditación total —aún no materializada— de la estructura y de la superestructura a la economía de mercado una vez que esta llega a ser superiorem non recognoscens.

En particular, esa eliminación forzosa va desgranándose a través de la superación a) de la estabilidad afectiva y sentimental (la familia monógama burguesa); b) de una formación cultural con vistas a favorecer la παιδεία, la «formación» de hombres dotados de raíces y de espesor crítico (la escuela y la universidad, cada vez más reducidas a simples instituciones «dispensadoras» de competencias técnicas, como caricaturas de la empresa neoliberal); c) de una

estabilidad profesional garantizada por un empleo fijo y un contrato indefinido; y d) de un Estado soberano nacional como lugar de la primacía de lo político sobre lo económico y, al mismo tiempo, como fundamento del sistema de la eticidad en su conjunto.

Las cuatro dimensiones que acabamos de mencionar, aparentemente inconexas entre sí, se unen por obra de su naturaleza común como instituciones éticas acordes con los proyectos de existencia globales y permanentes, centrados en la eticidad estable, en el arraigo y en la perspectiva, en la participación política de unos ciudadanos libres e iguales, orbitando en torno al punto de fuga de la estabilidad sentimental y afectiva, formativa y educativa, profesional y laboral.

Por eso mismo, esas dimensiones no podían resultar más que estructuralmente incompatibles con la nueva clave de la inestabilidad y de la incertidumbre —del cambio heraclíteo— [36] propias del capitalismo absoluto y flexible del just in time y de la competencia in real time a escala planetaria. Por eso mismo, la era de la acumulación flexible tiene que llevar a cabo una auténtica ingeniería antropológica capaz de licuar y desestabilizar la existencia y de someterla a los infinitos cambios requeridos por la norma inapelable de la competitividad y del mercado planetario. En otras palabras, tiene que anular la eticidad burguesa como estructura de vida estabilizada y redefinir la sociedad en su conjunto como sistema competitivo de necesidades carente de raíces éticas; y así, la sociedad posmoderna se hace líquida, justamente porque ha sido despojada de su solidez ética burguesa.

Por consiguiente, la deseticización promovida por la economía es la otra cara de la flexibilización consustancial al turbocapital absoluto: que, para llegar a serlo plenamente, tiene que aniquilar tanto el elemento proletario como el elemento burgués. Por ello, el capital, en su transición al nuevo ordenamiento absoluto posburgués y posproletario, provoca una auténtica «tragedia en lo ético» (Tragödie im Sittlichen), por recurrir a la evocadora expresión del Hegel: la élite privatizadora, dramatis persona del capital líquido-financiero, está destruyendo con éxito la dimensión ética, y provocando auténticos cataclismos sociales coherentes con los procesos de individualización competitiva y de disolución privatista de la comunidad, con sus vínculos sólidos y solidarios, a fin de

implementar el programa capitalista de devastación organizada de todos los contextos colectivos, de todas las salvaguardas conquistadas, de todos los derechos de los trabajadores [37].

La circulación líquida e ilimitada de los capitales financieros de la era del Leviatán globalizado, que se desplazan sin obstáculos de un extremo a otro de un mundo reducido a plano liso y fluido, requiere como condición insoslayable la disolución de cualquier elemento sólido tanto en el plano real como en el plano simbólico: en el plano real, echando abajo las fronteras de los Estados nacionales, destruyendo cualquier Estado que no se integre en el mercado único (y de ahí la retórica de los «Estados canallas» del imperialismo de los derechos humanos, de los nuevos Hitlers como otros tantos pretextos para nuevas Hiroshimas), despolitizando íntegramente la economía, y mediante la desoberanización a nivel global; en el plano simbólico, mediante la desarticulación de todos los valores y de la esfera inmaterial que aún no constituyan una parte orgánica del capital, pero también a través de la deseticización total del mundo de la vida, es decir justamente la destrucción de cualquier elemento ético que no sea completamente afín a la lógica nihilista de la mercantilización universal. Y así, se impone la figura del Atheismus der sittlichen Welt, del «ateísmo del mundo moral» [38], como lo denomina Hegel, es decir la pérdida del interés por la cuestión de la verdad comunitaria y el consiguiente apego exclusivo por la particularidad del yo competitivo, insociablemente sociable y liberado de sus anteriores raíces éticas.

La lógica del «en sí», del «fuera de sí» y del «en sí y para sí», el tema de fondo de la Ciencia de la lógica de Hegel, caracteriza también la esfera del mundo de la eticidad: en efecto, la familia es la comunidad ética en sí, originariamente dada, cristalizada en la inmediatez natural del sentimiento. Es el fruto de la eticización del sentimiento amoroso, a través del matrimonio, entre dos personas de distinto sexo, que encuentran en el nacimiento de los hijos la unidad como síntesis de su amor.

Por su parte, la sociedad civil, en su figura del sistema de las necesidades, se corresponde con la salida fuera de sí, con el extravío en la fragmentación, con la deseticización temporal, con la dispersión objetiva y con la relación sociablemente insociable entre

átomos competitivos, donde la comunidad ética, disuelta en el sistema del atomismo, debe reencontrarse y reconstituirse a base de esfuerzo y de manera inmediata.

Por último, el Estado representa la culminación, en sí y para sí, de la «realidad de la idea ética», la realización de una eticidad consciente de sí misma y que se contempla a sí misma como todo y como partes: ya no es una comunidad inmediata, como lo era la familia, sino que es consciente y mediata, fruto de la reeticización posterior a la dispersión anómica en el sistema de las necesidades deseticizado. Ahora, los miembros individuales saben que forman parte integrante de la totalidad comunitaria y operan conscientemente en sus estructuras eticizadas, sabiendo que son parte de una «familia universal» regida por las «raíces éticas» que impregnan la sociedad civil en sus figuras superiores respecto al sistema de las necesidades (sindicatos, organismos públicos, enseñanza, sanidad, etcétera).

Por esa vía se llega a la recomposición suprema de la eticidad orgánica y viviente después del tránsito por lo negativo del sistema de las necesidades: un sistema que, desde el Adam Smith de la Riqueza de las naciones hasta el actual triunfo del laissez-faire del liberalismo, es entendido como única y suprema forma de sociedad regida por el competitivismo del sistema atomístico, para Hegel representa el momento de lo negativo y de un cisma que es preciso superar.

Así se comprenden, una vez más, los motivos por los que la lógica ideológica del capitalismo absoluto aspira a neutralizar tanto la familia como el Estado, es decir el fundamento inmediato y la culminación consciente de la eticidad, a fin de que no quede ni rastro del elemento sittlich, de la dimensión comunitaria solidaria, y, de forma convergente, para que el sistema de las necesidades deseticizado de los átomos individuales competitivos y rivales sea elevado a la única forma posible de la existencia social, conforme al dictamen de la monadología liberal que hace de la convivencia prescindiendo del otro el fundamento de una sociedad construida sobre unas bases no sociales [39].

La comunidad ética, tanto en su variante originaria e inmediata (familia) como en su variante realizada y mediata (Estado), se

disuelve en aras de la comunidad no comunitaria de los intercambios y de la insociable sociabilidad del do ut des, a salvo de cualquier posible solidaridad comunitaria y de cualquier eventual control político. Las comunidades éticas solidarias y estables se han disuelto en el competitivismo no-border y en la flexibilidad del sistema de las necesidades para átomos libres de relaciones sólidas y comunitarias, unidos exclusivamente por el nexo utilitarista del libre intercambio.

Tal y como aparece esbozada en la Filosofía del derecho, la sociedad civil en su dimensión de sistema de las necesidades figura como el reino del intelecto abstracto y de las escisiones. Ya no hay una comunidad familiar solidaria, solo existe el sistema del atomismo de las mónadas competitivas y sin ventanas, salvo las que abre la lógica competitiva y utilitarista. Tan solo lo útil económico mediado por la forma dinero, e intrínsecamente enemigo de cualquier comunidad sólida y solidaria, conecta entre sí a los átomos competitivos insociablemente sociables: en palabras de los Grundrisse de Marx, «el dinero mismo es la comunidad [Gemeinwesen], y no puede soportar otra superior a él» [40].

Por esa razón, el presente íntegramente cosificado no puede aceptar, y es más, tiene que eliminar indefectiblemente, tanto el perfil de Hegel como el de Marx, no solo porque ambos educan en la razón dialéctica, y por consiguiente, como hemos mencionado, a pensar la totalidad concreta y los seres en su devenir (en contra del dogma del capitalismus sive natura y del «fin de la historia») y a identificar la contradicción como motor del acontecer.

Además de esa razón hay otras, entre las cuales, en este libro, nos proponemos mencionar una, coherente con el tema tratado. El sistema globalista de la producción y del intercambio aspira, por un lado, a borrar cualquier elemento residual de la eticidad burguesa de matriz hegeliana (Estado, familia, «Estado social», primacía de lo político, religión, instrucción formativa, etcétera), de manera que pueda consolidarse sin impedimentos el orden posburgués y ultracapitalista propio de la fase absoluta, es decir el sistema de las necesidades planetario y desregulado. Por otra parte, aspira a suprimir, con Marx, todo anhelo revolucionario, toda utopía antiadaptativa y todo espíritu de escisión que pretenda promover la

emancipación del hombre y dejar atrás este presente íntegramente alienado. Desde un ángulo perspectivo distinto, la crematística posburguesa asume como desarrollo propio la entelequia de la aniquilación tanto del elemento ético no compatible con la omnimercantilización (Hegel), como el elemento utópico-conflictivo de la conciencia infeliz en busca de la ulterioridad ennoblecedora y movilizadora (Marx). Destruye tanto la eticidad y la conciencia infeliz de la burguesía como las luchas opositivas y el «sueño de una cosa» del proletariado: en lugar de las subjetividades proletarias y burguesas, plantea la figura posidentitaria y desarraigada de la nueva plebe pasiva y del consumidor apátrida y deseticizado, átomo competitivo que fluctúa sin estabilidad, conforme al teorema de la «libre circulación» en los espacios sin fronteras del mercado global posnacional.

Para que sea posible instituir el turbocapitalismo absoluto y posburgués es preciso desintegrar todos los elementos de la vida ética burguesa, desde la familia hasta el empleo estable, desde las relaciones comunitarias sólidas hasta la educación como formación de hombres dotados de raíces y de espesor cultural. En otras palabras, es preciso provocar una precarización integral de la esfera material y de la esfera inmaterial, con la consiguiente contracción identitaria y simbólica, de forma que el individuo desocializado, desestabilizado, deseticizado y agigantado como átomo autocrático y, al igual que las mónadas de Leibniz, fisiológicamente «sin ventanas», quede abandonado, en su soledad, en manos del poder del nuevo «señor del mundo» monoteísta, el mercado soberano.

Como ya se ha dicho, Hegel sitúa (en la Filosofía del derecho de 1821) el fundamento de la vida ética burguesa en la estabilidad o, si se prefiere, en la consolidación temporal de las formas existenciales, afectivas y laborales garantizadas, bajo la primacía de la comunidad (el ethos del pueblo), en el marco del Estado ético como garante de la hegemonía de la política sobre la economía. En particular, para Hegel, la eticidad, momento culminante del «Espíritu objetivo», se presenta como superación y plasmación al más alto nivel de la síntesis del «derecho abstracto» (abstraktes Recht) como momento de la pura y abstracta formalidad externa y de la «moralidad» (Moralität) como ley de la interioridad individualizada.

Del derecho abstracto, la Sittlichkeit conserva la exterioridad universal. En cambio, de la moralidad conserva la adhesión sentida en la conciencia por parte del individuo [41]. Al oponerse al individualismo competitivo y a la fragmentación promovida por la Ilustración y por el intelecto abstracto, Hegel está convencido de la necesidad del restablecimiento de la comunidad solidaria como fundamento de la vida social y política [42].

A su vez, la comunidad no se resuelve, a juicio de Hegel, en las costumbres y en la tradición, y por el contrario ha de constituirse a través de la libre elección de los individuos responsables que se reconocen en la sustancia universal de la vida ética [43]. Con la eticidad, la «libertad concreta» se despliega en la forma de la realización de las singularidades personales en aras de lo universal, que ellas perciben como su propio espíritu sustancial en la vida ética comunitaria. Así pues, la eticidad de Hegel alude a ese conjunto de instituciones (familia, sociedad civil, Estado), donde la libertad se materializa socialmente objetivándose, es decir pasa gradualmente de su expresión individualista abstracta a la universalidad históricamente concreta de la existencia efectiva de una comunidad histórica situada en el tiempo y en el espacio, radicada en el pasado y proyectualmente abierta al futuro.

En palabras de Hegel, «las potencias éticas rigen la vida de los individuos y en estos, como sus accidentes, tiene su representación, forma aparente y realidad» [44]. El individualismo abstracto robinsoniano de cuño ilustrado se invierte dialécticamente en una ética concreta, comunitaria e históricamente determinada en la vida de un pueblo situado en el horizonte del Estado ético nacional, que a su vez disciplina el sistema de las necesidades.

En esa ética, el individuo se proyecta en la concreción de los nexos intersubjetivos y comunitarios que hacen de él, con la Política de Aristóteles (I, 2, 1253 a 3), un ζῷον πολιτικόν, un animal político, sociable y comunitario. En su dinámica de deseticización del mundo de la vida, hoy el capital aspira a destruir la familia por todos los medios y, con ella, toda forma de comunidad todavía existente, y a sustituirla por átomos aislados y single, incapaces de hablar y de entender otra lengua que no sea la anglófona de la economía de mercado no-border.

El capital flexible no admite la existencia de comunidades solidarias ajenas al nexo mercantil entre individuos competitivos y deseticizados. Por ello, no puede tolerar la existencia de la institución ética de la familia. En la relación afectiva que une a una madre y a un padre con un hijo no hay espacio para la lógica mercantil, que queda estructuralmente excluida [45]: el amor gratuito y el altruismo desinteresado son las únicas fuentes de sentido de una relación de ese tipo, estructuralmente antitética respecto a la fría axiomática de lo útil y del cálculo.

El fundamentalismo económico sustituye la familia por unos individuos atómicos unificados exclusivamente por la liturgia del libre intercambio, es decir del «sistema del atomismo» (System der Atomistik) denunciado por Hegel en la Enciclopedia (§ 523). No queda sitio para la estabilidad de la vida ética familiar, ni para el matrimonio como promesa de fidelidad en el tiempo y como amor impregnado de «raíces éticas». El consumo debe disolver todo vínculo estable y toda identidad fuerte, diluir toda relación y toda duración en el hic et nunc de la instantaneidad y del disfrute desinhibido y momentáneo para mónadas autistas en busca del placer transgresor, sin perspectiva ni dilación (life is now!). La sociedad se ha disuelto en aras de lo que, siempre con Hegel, podríamos entender como «una mera multitud atomística de individuos» [46] (ein blosser atomistischer Haufen von Individuen).

Estructuralmente, el mundo histórico de la acumulación flexible no puede ofrecer ni admitir valores duraderos ni lazos estables, porque dentro de su marco todo tiene que ser producto de un consumo rápido y siempre recurrente, que considera toda realidad como algo provisional, líquido y de próxima caducidad: a pesar de todo, el matrimonio de la vida ética burguesa figura siempre como un contrato por tiempo indefinido, además de como un baluarte del bienestar social y como el fundamento inmediato y prepolítico de la existencia comunitaria del ser humano.

En la época de la precariedad de duración indefinida y de la interrupción del vínculo social [47], de las cómodas alienaciones y de los conformismos tranquilizadores, parece que el sujeto solo puede realizarse individualmente en relación con el consumo del objeto-mercancía. El paso a la condición de la precariedad es, al mismo

tiempo, un tránsito a la situación de soledad generalizada y de inestabilidad estable [48].

Así, se llega a la culminación de la deseticización del mundo de la vida. Si la eticidad, entendida hegelianamente, se caracteriza por a) el elemento de la estabilidad; y b) la dimensión comunitaria y solidaria, la crematística flexible posburguesa y posproletaria deseticiza íntegramente el mundo de la vida en el acto mismo con que reduce la sociedad a un agregado amorfo y competitivo de individualidades en serie y no comunicantes, carentes de estabilidad sentimental, laboral, social y política. La comunidad ética concretamente estabilizada en sus nexos relacionales es aniquilada en aras de la nueva figura del individuo single desarraigado y aislado, un Robinson metropolitano encarcelado en su soledad de consumidor errático de mercancías-objeto y de mercancías-disfrute en el espacio global desoberanizado de un sistema de las necesidades tan extenso como el planeta.

Por su parte, el capital aspira a ver por doquier átomos de consumo aislados, aniquilando cualquier forma de comunidad solidaria ajena al nexo mercantil. El vínculo ético solidario, desde la célula familiar hasta la comunidad nacional del Estado, se disuelve en el atomismo de las mónadas narcisistas capaces de establecer únicamente relaciones de duración limitada.

La destrucción capitalista de la familia que hoy se está verificando con una intensidad cada vez mayor se inscribe en ese horizonte. Si la familia conlleva, por su propia naturaleza, estabilidad afectiva y sentimental, biológica y laboral, pero también solidaridad antiutilitarista entre sus miembros, su destrucción resulta plenamente coherente con el proceso hoy en curso de precarización de unas existencias privatizadas y competitivas.

4.6. La aversión del capital flexible a la familia, la sociedad civil y el Estado

En suma, el espíritu es una actividad universal que une a los hombres, y no los separa. Y hace realidad históricamente su universalidad a través de la comunidad familiar, la comunidad ciudadana, la comunidad regional, la comunidad nacional y cuantas otras formas de agregación y fusión íntimas que engendre la historia.

G. GENTILE, La riforma dell'educazione

El desmantelamiento progresista de las formas de vida tradicionales burguesas y proletarias, siempre en nombre de la modernización (asumida como sinónimo de «liberalización»), es una condición fundamental para la ampliación del mercado y del consiguiente poder de la Derecha del Dinero. Empleando una pareja dicotómica cuyo sentido iremos aclarando mejor a lo largo de nuestro análisis, la libertaria Izquierda cultural de la Costumbre coloca las superestructuras que justifican las decisiones oligárquicas de la Derecha liberal y financiera del Dinero. La familia como modelo de la estabilidad ética era, en el fondo, un valor vinculado a la eticidad comunitaria burguesa, así como a la eticidad —igualmente comunitaria— de tipo proletario. Constituía una de las claves de la eticidad de la fase dialéctica, centrada en la estabilidad y en la comunitariedad de las formas de la vida, aun en presencia de la conflictividad económica y social entre el polo de la burguesía y el polo del proletariado.

El tránsito a la fase absoluta, posburguesa, posproletaria y ultracapitalista se rige por el abandono de la estabilidad incluso en su forma familiar, que es sustituida por esa flexibilidad omnilateral

que se fundamenta en la sustitución del núcleo familiar estable y basado en el sentimiento por el atomismo de los singles flexibles, desarraigados y consagrados al precariado sentimental y a la prestación erótica ocasional para mónadas gender-fluid y posfamiliares. En el tránsito a la fase absoluta, el modelo intrínsecamente comunitario de la vida familiar ha sido paulatinamente sustituido por el paradigma individualista del single desocializado y del precariado amoroso. La propia dimensión sentimental se reconfigura, pasando de ser una comunidad ética familiar a un sistema de las necesidades deseticizado para individuos competitivos que únicamente van en busca de la maximización de sus «beneficios» eróticos. Ya no predomina la figura de la ética comunitaria familiar, centrada en la solidaridad entre los cónyuges y con los hijos, e irreductible a las lógicas utilitaristas: en su lugar, se perfila como hegemónica la nueva figura del liberal-libertino del sistema de las necesidades eróticas, desligado de cualquier vínculo comunitario, y que únicamente aspira al plusdisfrute autista y sin dilación, en su exclusivo beneficio y con la reducción del otro a un simple medio para el placer.

Así, el sistema del atomismo del mercado liberal-libertario viene presentándose simultáneamente como sistema liberal-libertino del atomismo erótico para mónadas gozadoras y crónicamente presas del mal infinito del placer deseticizado y autorreferente, que reafirma el narcisismo de un yo consagrado al aislacionismo afectivo y a la prestación ocasional sin continuidad. La eticización familiar del sentimiento amoroso se disuelve en el atomismo del sistema de las necesidades erótico y sin eticidad, confeccionado a medida para átomos en busca del plusdisfrute libertino e individualista.

El proletariado, empezando por su nombre, se caracterizaba por su prole, es decir, por una familia tendencialmente numerosa y por las posibilidades que esta le brindaba de incrementar los ingresos mediante la entrada de los hijos en la fábrica. Por su parte, el precariado se caracteriza por la imposibilidad estructural de formar una familia y, con ella, de engendrar hijos. La intermitencia contractual y salarial le impide permanentemente estabilizar la vida ética en sentido laboral y familiar, negándole el derecho a un

empleo estable y a una residencia fija [49]. Le obliga al precariado sentimental y a la intermitencia erótica, pero también a la imposibilidad de independizarse en las formas de la eticidad estable de tipo familiar.

Y mientras las condiciones materiales imposibilitan que el Siervo logre una estabilización ética del sentimiento en la forma familiar, así como engendrar hijos como herencia simbólica, el pensamiento único le convence de la necesidad de liberarse de la idea en sí, estructuralmente opresiva, de los lazos familiares como trivial vestigio premoderno, inapelablemente sexista y patriarcal. De ahí surge la paradoja —que se ha convertido en una escena típica de la posmodernidad y de la subalternidad cotidiana— de unos jóvenes precarios, con corazones y mentes que asumen el capitalismo al cien por cien, que salen a la calle a manifestarse contra la familia, cuando ellos mismos son los que se ven imposibilitados de formar una por culpa del paro y de la precariedad laboral y existencial. Es, una vez más, la obra maestra del poder autocrático que, también a nivel simbólico, no ha dejado de ejercer el Señor neofeudal y posburgués.

La destrucción de la familia y del trabajo avanzan a la vez, al tratarse de manifestaciones de un mismo proceso de precarización de la producción y de la existencia. Los jóvenes trabajadores intermitentes, que alternan los periodos de súper-explotación con fases de paro, tienen dificultades para crear una familia y para acceder a una hipoteca y comprarse una casa, el símbolo de la estabilización de la existencia (emancipación [16])[50] .

Efectivamente, las vidas nómadas y perennemente móviles que genera la acumulación flexible carecen, por eso mismo, de la estabilidad vinculada a la vivienda como lugar de arraigo estable, del «accasamento»: la negación de un empleo fijo va acompañada de la negación de un techo fijo, en la apoteosis del nomadismo global provocado por el desarraigo asociado al mercado como nueva condición de la diáspora permanente del homo globalis.

Como sabemos, el verbo «accasarsi» designa la estabilización ética que se materializa a través de la creación de un núcleo familiar entre las paredes domésticas de un domicilio fijo; hoy en día las dinámicas desarraigadoras del capital flexible impiden cualquier

emancipación desde el momento mismo que precarizan las existencias, eliminando la residencia estable y la posibilidad de una vida ética familiar [51]. Del «sueño de una cosa» marxiano se pasa, de esa forma, al inédito «sueño de una casa» característico de la condición flexible, errante y desarraigada.

La disolución del bienestar social, pero también la eliminación de los contratos y los empleos fijos, neutralizan, para el precariado, la posibilidad de disponer de una residencia fija donde radicarse en la vida ética estabilizada, que mientras tanto ha sido sustituida por una «moral provisional» neo-cartesiana permanente. A falta de un contrato laboral garantizado, los bancos no conceden hipotecas, con lo que imposibilitan la emancipación del precariado, cuya carencia de un empleo fijo afecta, por consiguiente, tanto a la esfera laboral como a la esfera de la vivienda.

También desde este punto de vista queda de manifiesto que la precariedad [52] conlleva la «transición permanente en el límite entre inclusión y exclusión», entre el acceso temporal al mundo del trabajo y la expulsión repentina de él. La ontología del precariado podría ubicarse plausiblemente en la dialéctica entre estar-dentro y estar-fuera y, por tanto, en la lucha por una inclusión nunca definitiva y siempre en peligro [53], que en cualquier caso niega la estabilización ética tradicional.

La condición precaria se plasma de la forma más potentemente evocadora en la figura del Jano Bifronte [54], la deidad suspendida entre dos mundos, entre el interior y el exterior, entre la ciudadanía y la expatriación, entre la presencia y la ausencia, entre la inclusión y la exclusión. Como sabemos, en los periodos de no inclusión y de inactividad, los trabajadores discontinuos quedan excluidos tanto de la cobertura salarial, es decir, de un ingreso, como, por tanto, del derecho de ciudadanía: a todos los efectos se les niega el derecho a la existencia, pues carecen de los derechos esenciales para poder sobrevivir en la sociedad de mercado (préstamos en los bancos, alquiler de un apartamento, acceso a una hipoteca, etcétera). Los trabajadores precarios, habitantes de la frontera, asumen la forma de personas establemente inestables e inflexiblemente flexibles.

En efecto, un empleo fijo es el passepartout necesario para poder acceder a la ciudadanía y, al mismo tiempo, a la vida ética. Y

también desde ese punto de vista se explica la función gubernamental de la precariedad como método de sometimiento mediante la negación de la ciudadanía y, por tanto, mediante la reducción de la masa precarizada al rango de una nueva plebe posburguesa y posproletaria cada vez más despojada de sus derechos fundamentales, mera materia prima disponible para el dispositivo del mal infinito de la revalorización.

La fase dialéctica se basaba en la madurez y en la figura del padre como auctoritas, también con todo lo negativo que conllevaba en términos de autoritarismo y de machismo. El pater familias estaba capacitado para tutelar el núcleo familiar y para conjugar la ley y el deseo en la educación de los hijos. La eticidad hegeliana se presenta, por su misma esencia, como fase de la madurez de la vida humana: en efecto, se remite a esa estabilización de las formas de la vida que, materializándose con la salida del individuo de la etapa de su juventud, se concreta en el matrimonio, en la actividad profesional y en la participación política en la vida del Estado.

Por su parte, la fase absoluta se basa en la figura del joven single sin autoridad paterna y en la inmadurez permanente como clave espiritual [55]. La acumulación flexible disuelve la eticidad y, por eso mismo, la madurez: impide que los individuos se estabilicen sentimental, laboral, y políticamente y, por consiguiente, les niega el derecho a madurar y a convertirse en adultos. Les obliga a ser eternamente jóvenes y eternamente precarios, a la espera de una estabilización postergada sine die: la maduración burguesa en las figuras de la eticidad estabilizada es reemplazada por el Erasmus permanente de las nuevas generaciones trendy y fashion addicted, estructuralmente nómadas y no estabilizadas, condenadas a la condición de la eterna juventud, es decir de la inestabilidad ilimitada y del nomadismo interminable. Los jóvenes que están a merced del capitalismo flexible aguardan durante toda la vida una madurez y una estabilización que nunca llegarán. La precarización del mundo de la vida y la infantilización de la sociedad se nos antojan, por consiguiente, como factores mutuamente relacionados.

En el ámbito de la Sittlichkeit y, señaladamente, en la parte dedicada a las «raíces éticas» de la sociedad civil, también se incluye de pleno derecho la esfera de la educación y de la

formación. Tras su salida de la familia natural donde vio la luz, el individuo «se ha tornado hijo de la sociedad civil» [56], que, como su nueva familia, tiene que hacerse cargo de él, educándolo y formándolo, transmitiéndole valores y principios.

«Primeramente», escribe Hegel, «es la familia el Todo sustancial [das substantielle Ganze] al que compete cuidar el carácter particular del individuo» [57]: una vez que el individuo se convierta en un miembro de la familia universal, es decir de la sociedad civil, a esta le corresponde garantizarle, aunque sea de una forma nueva, la Vorsorge, la «previsión» declinada como Estado social. Por ello, la sociedad civil —explica Hegel— tiene el deber de instruir a sus hijos [58], culminando el proceso formativo ya iniciado por la familia natural compuesta por un padre, una madre y unos hijos como síntesis consumada de su tensión erótica eticizada: «La Sociedad Civil, con este carácter de familia universal, tiene el deber y el derecho, frente al arbitrio y a la accidentalidad de los progenitores, de vigilar y tener influencia sobre la educación» [59], para que sus hijos se conviertan en partes conscientes y reconocidas de la sociedad civil.

La educación pública y gestionada por el poder ético del Estado se configura, por consiguiente, como el delicado momento del «paso de la familia a la sociedad civil» [60], de la familia particular inmediata a la familia universal mediata. A la educación pública le corresponde la tarea de la allgemeine Bürgerbildung, de la «formación de todos como ciudadanos» [61].

Además, con sus raíces éticas, la sociedad civil debe hacerse cargo de los pobres, garantizándoles también a ellos sus plenos derechos y la posibilidad de instruirse, en tanto que miembros de la comunidad y, por tanto, titulares de unos derechos imprescriptibles: «El poder general toma el puesto de la familia para con los pobres» [62], tutelándolos y tratándolos a todos los efectos como hijos suyos. Les garantiza una educación, la sanidad y una serie de derechos materiales imprescindibles para el derecho a la existencia: actúa para que existan como ciudadanos del Estado ético y no caigan en el abismo que los transforma en plebe del sistema de las necesidades competitivo.

No se trata de esa siempre noble práctica que es la caridad, sino —

explica Hegel— de «previsión» ética que actúa «de manera universal» [63], garantizando a todos los miembros de una sociedad impregnada por las «raíces éticas» algunos derechos fundamentales que no pueden atribuirse a las lógicas mercantiles del sistema de las necesidades. Por ello, en el sistema burgués más que capitalista de Hegel, el Estado se presenta como garante de la primacía de lo político sobre lo económico, de la comunidad ética sobre los individuos aislados y egoístas. Impide tanto que la sociedad se polarice bajo las presiones antagónicas e individualistas dictadas por los beneficios y por el ateísmo en el mundo ético, como, de forma convergente, que las clases más débiles decaigan al rango de Pöbel, de «plebe» carente de ciudadanía y de salvaguardas.

El Estado, «realidad de la Idea ética» [64] (Wirklichkeit der sittlichen Idee), «realidad de la libertad sustancial» [65] (Wirklichkeit der konkreten Freiheit), es el espíritu viviente en tanto que voluntad sustancial, capaz de materializar los derechos del individuo en las instituciones sociales: como culminación de la eticidad, el Estado garantiza su funcionamiento activo mediante las leyes y el control político. Se trata de la eticidad familiar reconquistada a un nivel más alto, porque ha sido mediada por el tránsito a través del inmenso poder de lo negativo (sistema de las necesidades deseticizado) y llevado al grado de la plena conciencia.

El Estado gobierna el sistema de las necesidades y lo eticiza, controlándolo e impidiendo que se vuelva autónomo [66]. En caso de que el System der Bedürfnisse se liberara del control ético del Estado y de sus poderes, se producirían estas «tragedias en lo ético» que, mediante el empobrecimiento de la población y la concentración de inmensas riquezas en manos de unos pocos, conducirían a la desestructuración de la comunidad y de su ethos viviente. El enriquecimiento desmesurado de unos pocos y, simétricamente, la plebeyización de las masas, provocarían la pulverización de la comunidad ética y el predominio de la lógica disgregante del intelecto abstracto del sistema de las necesidades competitivo.

En ese caso, a juicio de Hegel, se producirían una «lucha» (Kampf) inmediata y una evidente «contradicción» (Widerspruch) entre «la miseria y, justo a su lado, los medios que podrían ponerle remedio»

[67]: esta situación, que indefectiblemente se traduce en esas escenas de la posmodernidad corriente cuando vemos pobreza extrema en el corazón de la sociedad opulenta, entraña para Hegel «algo indignante» [68] (ein Empörendes) y provoca una justa «rebelión» [69] (Empörung).

La destrucción del elemento ético característica del paso del capitalismo burgués y proletario de la fase dialéctica a la crematística posburguesa y posproletaria de la fase absoluta también implica, inevitablemente, la disolución de la formación y de sus instituciones (desde el bachillerato a la universidad); una disolución que se produce al mismo tiempo que la de la familia y la del mundo del empleo garantizado.

La deseticización no es más que la otra cara de la flexibilización propia del turbocapital absoluto. Ahí radica, en palabras de Preve, «la relación orgánica entre el trabajo flexible y precario, por un lado, y la destrucción de la ética burguesa que la precedió, sobre todo en los tres ámbitos de la familia, de las relaciones entre las generaciones, y de la enseñanza» [70]. Vista desde un ángulo distinto, la destrucción de la familia, de la enseñanza, del trabajo y del Estado se explican en el marco de la actual supeditación integral de la burguesía y del proletariado a la real y absoluta reproducción anónima de la economía absolutizada como fetiche, y centrada en la flexibilización integral.

Por ello, el fanatismo económico aspira a sustituir a) la familia por átomos consumistas single, desocializados y competitivos; b) el trabajo estable y garantizado por la precariedad y la flexibilidad; c) la educación y las instituciones de formación por empresas escolares dispensadoras de competencias técnicas y habilidades utilizables en el mercado del trabajo flexible; y d) el Estado soberano nacional por el mercado único global desregulado y sin fronteras.

Si la dimensión burguesa y proletaria se centra en la estabilidad y en el arraigo, es decir en lo que la Filosofía del derecho (§ 255) de Hegel denomina las «raíces éticas» (sittliche Wurzeln), la fase absoluta de la acumulación flexible posburguesa y posproletaria se basa en el desarraigo y en la deseticización como fundamentos ineludibles para la precarización integral de lo real, de lo simbólico y, más en general, del mundo de la vida en su conjunto, redefinido,

al igual que cualquier otra realidad, como sistema de las necesidades competitivo y liberado de toda raíz ética.

Por consiguiente, no debería provocar estupor que durante los últimos años estemos asistiendo a una cada vez más evidente destrucción capitalista de la formación y la educación; una destrucción orwellianamente ocultada detrás de categorías engañosas como la de las «reformas».

Los propios recortes constantes de la financiación destinada a la cultura y a la educación —unos recortes y spending reviews acordes con el paradigma neoliberal y con la adopción del momento económico como única fuente de sentido— obedecen a ese programa político de aniquilación de la formación como momento ético, oportunamente disfrazado detrás de las leyes anónimas de la economía. En ese sentido, el actual recorte de la financiación en el ámbito de la formación corresponde a un método de gobierno muy concreto [71].

Al favorecer el «pensamiento computacional», como se denomina en el gris léxico ministerial, el poder nihilista del sector financiero y del capital aspira a decapitar cualquier cabeza pensante y a sustituirla por el «cretinismo económico» de las cabezas calculadoras, fundamentales para la nueva racionalidad neoliberal y del rampante «reino de la cantidad» al que alude Guénon [72].

El capital no puede admitir la existencia de mentes que piensen autónomamente, de sujetos formados y portadores de identidad cultural y de espesor crítico, conscientes de sus raíces y de la falsedad del tiempo presente. Por el contrario, ansía ver lo mismo por doquier, es decir átomos de consumo sin identidad y sin cultura, puras cabezas calculadoras y no pensantes, que solo sepan hablar el inglés de los mercados y de las finanzas, y que ya no sean capaces de poner en entredicho el aparato tecno-económico en su totalidad expresiva.

Por ello, durante los últimos veinte años la educación ha sido sometida a una radical dinámica de empresarización, que rápidamente la ha reconfigurado desde sus mismos cimientos y la ha puesto al servicio del sistema de las necesidades competitivo y sin ética comunitaria. De ser una institución de formación de seres

humanos en su pleno sentido, conscientes de su mundo histórico y de su historia, la educación ha sido transformada en una empresa dispensadora de habilidades y competencias indisolublemente ligadas al dogma utilitarista del «servir-para-algo». La cultura, fecundamente a salvo de lo útil, se ha diluido en la pura cualificación técnica posburguesa y ultracapitalista, fundamental para los dispositivos nihilistas de la revalorización del valor.

De una educación entendida en sentido clásico como desarrollo pleno y poliédrico de la personalidad humana, hemos pasado despreocupadamente a la formación como acumulación intensiva de competencias técnicas y de habilidades prácticas, adecuadas para el acceso al inestable mercado del trabajo flexible y precario. La deseticización del sistema de las necesidades absoluto se presenta, ipso facto, también como una dinámica de desescolarización acorde con la desimbolización y con la creación del perfil antropológico de individuo desarraigado y sin identidad cultural.

El capitalismo finisecular, más aguerrido que nunca, victorioso y sin la limitación que suponía la presencia de la Unión Soviética, ha pasado a la ofensiva. Por un lado, ha demonizado toda experiencia real, o tan siquiera posible, de revancha de los derrotados de la globalización [73], deslegitimando por «totalitaria» cualquier veleidad de control y de redefinición de la economía y de las relaciones sociales, y reduciendo ideológicamente el comunismo histórico del siglo XX a un inmenso Gulag a cielo abierto, causante de hambrunas, de exterminios y de dictaduras (omitiendo íntegramente el hecho de que el comunismo también fue un grandioso intento de emancipación por parte del Siervo).

Por otro lado, el capitalismo ha abandonado el compromiso histórico con el Estado, señalándolo como su principal enemigo y aspirando a invadir sus espacios [74]. Desde 1989, en consonancia con los procesos de deseticización del mundo de la vida, el capital agrede al Estado soberano nacional como lugar de la primacía de la política sobre la economía y como momento supremo de la eticidad comunitaria que refrena el sistema de las necesidades y su tendencia a hacerse ilimitado. Si la lógica del capital coincide con una absolutización del sistema de las necesidades y, por consiguiente con su liberación de cualquier límite ético, se puede

afirmar con todo derecho que el Estado soberano ha desempeñado, aunque sea con resultados dispares, la función fundamental de limitación ética que disciplina lo económico: ha impedido que el sistema de las necesidades se impusiera como una anárquica bellum omnium contra omnes conforme a las lógicas del competitivismo desregulado para empresarios individuales de sí mismos.

Que el capital entre en conflicto con el Estado, al que sin embargo en primera instancia había acompañado (imperialismo, colonialismo, nacionalización de las masas, etcétera), es coherente con su pretensión de hacerse absolutus y con su aspiración a neutralizar el poder ético de aquel. De ahí la galaxia semántica del léxico liberal, formado por términos como deregulation y «Estado mínimo», «ineficiencia de lo público», «desafíos de la competitividad global», «privatización» y «recortes del gasto público».

La privatización integral de la vida social que persiguen con éxito el capitalismo absoluto y la élite posburguesa de lo señores no-border del competitivismo como su nueva clase dominante ha encontrado en la agresión en perjuicio del Estado su momento imprescindible. El triunfo ilimitado de la lógica empresarial y competitivista exige la neutralización del poder ético del Estado como fuerza política a salvo de la pura inmanencia del intercambio y de la circulación de las mercancías y, para colmo, un poder que está en condiciones de dictarle normas y limitaciones.

Por eso mismo, la privatización competitivista del mundo de la vida implica la desestatalización como vaciamiento de sentido de la experiencia moderna del Estado soberano limitador de la economía y protector, por lo menos en parte, de la comunidad nacional y de sus distintos componentes sociales. La ideología del desmantelamiento del Estado y de sus costes (indiscriminadamente condenados como «despilfarro» por la neolengua liberal) y la retórica de la privatización integral del patrimonio público van de la mano.

Aun aceptando el teorema marxista que afirma que el Estado coincide históricamente con la forma con la que la clase dominante ejerce su violencia en perjuicio de las clases oprimidas, hay que tomar nota del cambio de contexto provocado por el tránsito de la

fase dialéctica a la fase absoluta: la abolición del Estado es la forma con la que hoy en día la nueva clase dominante posburguesa y ultracapitalista puede ejercer con más eficacia su violencia sobre las clases oprimidas, aún parcialmente protegidas por la presencia residual de la eticidad estatal.

Una vez derrumbado el Muro de Berlín, el capital puede hacer gala sin reservas de su aversión a cualquier modalidad de control político y de estatalidad ajena al nexo mercantil posnacional. Por ello, el espacio de la dimensión estatal tiende a ser nuevamente ocupado en su integridad por el ámbito privado y por la lógica competitiva del sistema de las necesidades.

En vez de las raíces éticas comunitarias, sólidas y solidarias, únicamente debe subsistir el open space desregulado, y tan extenso como el planeta, del sistema de las necesidades libre de limitaciones e impregnado exclusivamente por las leyes de la revalorización del valor, de la competitividad y del libre intercambio. El sistema de las necesidades de ámbito planetario no reconoce ni padres ni madres, ni trabajadores ni ciudadanos, sino siempre y solo consumidores apátridas, monádicos y posidentitarios. El proceso de deseticización consustancial a la neutralización de las raíces éticas y a la convergente redefinición del mundo entero como sistema de las necesidades competitivo encuentra su máxima culminación en la agresión en perjuicio del Estado, que representa la esencia suprema de la eticidad.

Dondequiera que aún subsista, el Estado empieza a reconfigurarse como una empresa entre tantas, como mero comité de negocios de los dominantes y como una sociedad anónima regida por la lógica competitiva y por la transformación de los derechos garantizados en mercancías disponibles en función del valor de cambio. Como ya sabía el Hegel de la Filosofía del derecho, en los nexos que han venido instaurándose en el sistema de las necesidades, «la nivelación tiene también necesidad de una disciplina emprendida con conciencia, que esté por encima de ambos» [75], es decir, por encima de los trabajadores y de los capitalistas: ese es el tipo de normativas que estuvo garantizando el Estado, aun con todas sus limitaciones, en calidad de auctoritas super partes, a lo largo del siglo XX.

Lejos de poder concebirse como mero comité de negocios de los dominantes (y lo ha sido, aunque sea en parte), el Estado ha impedido que el Señor aniquilara al Siervo. A este le ha garantizado unos derechos sociales fundamentales, poniendo unos límites infranqueables a la dinámica nihilista de la economización integral. En otras palabras, el Estado ha preservado políticamente un área inaccesible a la competitividad económica, un hic sunt leones infranqueable y formado por derechos imprescriptibles y que no dependen de la competitividad mercantil (sanidad, educación, etcétera).

Una vez más, la ideología universaliza falsamente lo particular y califica de «libre» el mercado desregulado y despolitizado, omitiendo aclarar que es libre únicamente para el Señor posburgués. Más allá del velo ideológico, el libre mercado y la libre competencia significan siempre y solo la libertad del fuerte para aniquilar al débil, libertad para que el poderoso actúe sin trabas en perjuicio de los que no son poderosos. Entrañan una reducción degradante del concepto mismo de libertad a una propiedad material del individuo y a la posibilidad de elegir, para el homo consumens, en la esfera del comercio, entre las infinitas mercancías que cada día pueblan el mundo. Una vez más, la demolición de la forma Estado no ha conducido al «sueño de una cosa» del comunismo de las libertades iguales de Marx, sino a la pesadilla hecha realidad de la open society mercantilizada en su integridad de Popper.

4.7. Sin reconocimiento. El retorno de la plebe

Por la palabra pueblo (populus) entiéndese el conjunto de seres humanos unidos en un territorio, en cuanto constituye un todo. Aquel conjunto, o parte de él, que se reconoce unido en un todo civil por un origen común dícese nación (gens); la parte que se exceptúa de estas leyes (el conjunto inculto dentro de este pueblo), dícese plebe (vulgus), cuya unión contra ley es el amotinarse (agere per turbas); una conducta que le excluye de la cualidad de ciudadano de un Estado [17] .

I. KANT, Antropología en sentido pragmático

Hegel se detiene, sobre todo en la trama de la Filosofía del derecho, en la génesis y en la composición de esa clase enormemente contradictoria que es der Pöbel, «la plebe», entendida como un problema peculiar de la sociedad moderna relacionado con la división del trabajo, con el desempleo tecnológico de masas, y con las ulteriores patologías del cosmos con estructura capitalista [76].

Hegel es plenamente consciente de esas patologías, entendidas como el triunfo intelectualista del sistema de las necesidades deseticizado, no solo porque en el plano histórico considera que se han hecho realidad en la Inglaterra de su tiempo, sino también porque es capaz de explicarlas sobre la base de ese mismo sistema de la eticidad esbozado por él, y concretamente en relación con la figura del ateísmo en el mundo ético.

Ya desde sus tempranas Vorlesungen sobre la filosofía del Espíritu (1803-1804 y 1805-1806), para el pensador de Stuttgart uno de los principales nudos teóricos es la revalorización de los momentos éticos comunitarios frente a las tendencias atomizadoras e intelectualistas consustanciales a la modernidad capitalista. En

dichos textos, anteriores a la Fenomenología del espíritu, el mundo liberal de la riqueza figura como una «fiera salvaje» que debe ser domesticada y amansada, controlada y domada, para que pueda darse un desarrollo fecundo del individuo y de la comunidad como nexo orgánico entre individuos igualmente libres.

El mercado («sistema de las necesidades»), no sometido a las instancias disciplinadoras de la eticidad, como reino de la «dependencia recíproca» (gegenseitiger Abhängigkeit) es, con las gramáticas de Hegel, ein wildes Tier, «una fiera salvaje» que arrastra al abismo de la miseria a un número siempre creciente de individuos: «En su movimiento se mueve de acá para allá ciegamente y de forma elemental, y al igual que un animal salvaje requiere un dominio [Beherrschung] y una domesticación [Bezähmung] constantes y estrictos [77].

Es cierto que el mercado es capaz de equilibrarse motu proprio, según las tesis liberales, pero arrojará a la miseria, con auténticas «tragedias en lo ético» a unos individuos concretos que perderán el derecho mismo a la existencia. Sobre esas bases, Hegel va descubriendo que, entre las prerrogativas de una sociedad basada en un sistema de las necesidades no impregnado por las raíces éticas, también hay, y en una posición no marginal, una socialización económica y política que fisiológicamente genera subjetividades excluidas del reconocimiento (es decir, a las que se les impide «ser-reconocidas», Anerkanntsein), individuos no reconocidos y, además, reproducidos como no reconocibles.

En otras palabras, a juicio de Hegel, si se la abandona a sí misma, la «fiera salvaje» del mercado no genera la prosperidad postulada por Smith con el teologúmeno de la invisible hand. Provoca, por el contrario, miseria y exclusión, dando lugar a una clase de individuos —la plebe— que abstractamente forma parte de la sociedad y que concretamente está excluida de sus lógicas reales. Según la Filosofía del derecho:

El descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de existencia —que se regula por sí mismo como necesario para un miembro de la sociedad, y el enfrentar la pérdida de la conciencia

del derecho, de la juricidad y de la dignidad, por medio de una actividad y trabajos propios— ocasiona la formación de la plebe [Erzeugung des Pöbels], y, al mismo tiempo, lleva consigo, en cambio, la más grande facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas [78].

La producción de una inmensa masa de desesperados va de la mano de la generación de un restringido círculo de individuos que acumulan en sus manos unas riquezas que el propio Hegel califica de desproporcionadas: ahí radica la confirmación de la tesis, que en Marx pasará a ocupar un lugar central, por la que el capital, lejos de ser una cosa, es una relación social asimétrica. Aquí, la comparación entre el sistema de las necesidades y la naturaleza vuelve a ser heurísticamente la que sale ganando. El sistema de las necesidades es, por así decirlo, el estado natural de la eticidad, ya que coincide con la negación de lo ético, con su dispersión en el sistema atomista de las mónadas egoístas y competitivas: la idea se pierde en la pura exterioridad, en la fragmentación absoluta que no es consciente de sí misma y que tampoco advierte la exigencia de una recomposición superior [79]. Se concentran inmensas riquezas en manos de unos pocos, y al mismo tiempo una masa ingente de individuos cae en la miseria absoluta, convirtiéndose en plebe carente de derechos y de reconocimiento.

Además, el sistema de las necesidades es el analogon de la naturaleza, debido a que es en sí mismo la apoteosis del salvajismo y de la falta de reglamentación. Es, como dice Hegel en los textos de Jena, una «fiera salvaje» e indisciplinada. En lo que concierne a la subjetividad individual, a merced del status naturae del sistema de las necesidades, está necesariamente sometida a la incertidumbre, a la inseguridad y a la permanente conflictividad del mercado: el mercado no impregnado por las raíces éticas figura como un entorno salvaje similar a un contexto natural no antropizado por la acción humana. No hay garantías de que el individuo pueda satisfacer realmente sus necesidades, y la única norma vigente es la bellum omnium contra omnes del competitivismo de la competencia, donde el reconocimiento le es negado.

Para Hegel es necesario superar esa situación, donde la lucha por la existencia se redispone bajo el signo del competitivismo económico, mediante la reconquista de lo ético, es decir mediante una reeticización del sistema de las necesidades que haga posible el reconocimiento igual de los hijos de la familia universal. Según lo ya postulado en la Filosofía del espíritu de Jena, «el hombre es necesariamente reconocido y es necesariamente reconocedor» [80]; por eso, «en tanto que reconocedor, el hombre es el movimiento en sí, y ese movimiento elimina su estado natural» [81], implementando formas más elevadas de socialidad en comparación con la insociable sociabilidad competitivista.

Así que el status naturae de Hobbes coincide, para Hegel, con el sistema de las necesidades como reino de la naturaleza salvaje en el plano social. No obstante, si para Hobbes el estado natural coincide con la condición natural-eterna del hombre, que únicamente puede limitarse a través del Estado y de sus figuras, para Hegel ese estado natural debe entenderse como una zona de oscurecimiento provisional del elemento ético, o lo que es lo mismo, como una caída temporal que es preciso superar por medio del restablecimiento del elemento ético originario e inmediato de la familia llevado a un nivel superior.

En otras palabras, conforme a la naturalización ideológica de la condición capitalista característica de lo moderno, que implica, por retomar la fórmula de Marcuse «la transformación de ese hecho histórico que es la sociedad civil existente en un a priori ideal» [82], Hobbes está convencido de que el estado natural hace realidad la insociabilidad natural del hombre; mientras que para Hegel se presenta como negación de la naturaleza comunitaria originaria del ser humano, refrendada por la familia como comunidad inmediata basada en el sentimiento.

En el momento del sistema de las necesidades, ya no existe la eticidad inmediata y particular de la familia: predomina, en cambio, «la infinidad empírica de las singularidades» [83] en conflicto, agonales competitivas, desconfiadas e insociablemente sociables. Es, como dice Hegel, el «estado de los mercaderes» al que pertenece la «desconfianza absoluta» [84] respecto a lo universal. En efecto, para el comerciante, «valer» es sinónimo de tener: con la consecuencia de

que el interés universal queda despojado de cualidades y es sustituido por la mera cantidad. En el triunfo de la «crueldad completa» [85] competitiva, todo se sacrifica en el altar de los beneficios como único universal reconocido; así, el yo de la sociedad de los mercaderes únicamente puede universalizarse a través de la mediación del mercado, de la circulación del dinero y del sistema de intercambios.

Lejos de realizarse, como repiten las retóricas liberales, el individuo disperso en el sistema individualista de la sociedad no sociable se pierde en la fragmentación y en una dimensión que, negando el carácter comunitario del ser humano, impide la plena realización tanto de la sociedad como de los individuos que la pueblan: el individualismo anómico aniquila al propio individuo, que se pierde al verse a merced del poder disgregador de lo económico no eticizado y de la «dependencia ciega» [86] (blinde Abhängigkeit) que engendra.

La plebe, un producto del sistema de las necesidades deseticizado, figura, de esa forma, como la masa de los excluidos y de los no reconocidos generada por las tragedias en lo ético del sistema de las necesidades desregulado y liberado de elementos éticos. Puede definirse con todo derecho como la corporación de los descontentos, poblada por todos aquellos que no pertenecen a ninguna de esas «corporaciones» de la sociedad civil de las que habrían podido obtener su dignidad como seres sociales.

Si, como muestra Hegel con las sucesivas figuras de la bürgerliche Gesellschaft, la corporación equivale, por su propia esencia, a la encarnación de lo universal en lo particular a través del trabajo como mediación necesaria para el reconocimiento social, de ahí se deriva que a la plebe, en tanto que corporación de los que carecen de corporación se le niega ab intrinseco el reconocimiento social y políticamente vigente en los espacios del Estado.

Der Pöbel, el asunto central de los parágrafos 240 y 241 de la Rechtsphilosophie, no se resuelve en la pura «pobreza» (Armut). Es, para ser exactos, la pobreza con el «sentimiento de su injusticia» (Gefühl ihres Unrechts). Dicho «sentimiento» surge del hecho de que la plebe como corporación de los sin corporación encuentra su en-sí-dad, y por lo menos en parte, un atisbo de para-sí-dad en que es consciente de que ha

sido paradójicamente excluida de la eticidad: no se beneficia de las raíces éticas y está sujeta a los procesos de exclusión provocados por la andadura desregulada del sistema de las necesidades liberado de los elementos de la eticidad.

Armut y Pöbel, «pobreza» y «plebe», nunca se emplean con un valor sinónimo en los textos de Hegel. La plebe, como ya hemos mencionado, se caracteriza por la pobreza unida a la conciencia y a la sensación de injusticia respecto a una situación que se percibe, aunque sea de forma no sistematizada conceptualmente, como inicua: «La pobreza en sí no convierte a ninguno en plebe: esta solo está determinada por el ánimo que se vincula con la pobreza, por la rebelión interna contra la riqueza, contra la sociedad, el gobierno, etcétera» [87].

Sobre esta cuestión, en referencia al área inglesa («estos fenómenos se pueden estudiar ampliamente en el ejemplo de Inglaterra») [88], Hegel insiste en interrelacionar la génesis de la plebe y la deseticización del sistema de las necesidades como momento del intelecto abstracto que ha descompuesto la totalidad y ha conseguido que predomine el sistema de la monadología competitiva para átomos competitivos y no solidarios, cada uno de los cuales piensa en sí mismo como totalidad autónoma. Hay circunstancias accidentales que

pueden arrojar a los individuos en brazos de la pobreza, cuando un Estado que abandona las necesidades de la sociedad civil [...] haciéndoles, por el contrario, perder todas las ventajas de la sociedad civil, la capacidad para adquirir aptitudes y la educación en general, como también la tutela jurídica, el cuidado de la salud y frecuentemente hasta el auxilio de la religión, etcétera (Filosofía del derecho, § 241).

Así pues, la plebe está en el sistema de las necesidades que la ha generado y, a la vez, está excluida de él, ya que carece de los medios necesarios (ante todo de dinero) para poder gozar de reconocimiento: un dinero que es, en el sistema de las necesidades, la única forma posible de Anerkennung [89]. Por ello, se priva a la

plebe de las «ventajas de la sociedad», entre las que Hegel enumera en una posición prioritaria la cultura, la justicia y la sanidad.

A efectos prácticos, la exclusión a la que está condenada la plebe se traduce en una pérdida de la ciudadanía, si por ciudadanía hemos de entender tanto la participación activa en la vida política nacional como el disfrute de los servicios y de los derechos que, en el sistema de la eticidad, deberían corresponderle naturaliter a todo miembro de la «familia universal» gracias a la intervención del poder eticizador del Estado: y que, por el contrario, en el marco del sistema de las necesidades deseticizado tienden a convertirse en mercancías disponibles per accidens en función del valor de cambio que cada uno posee individualmente. De modo que también para Hegel, igual que anteriormente para el Kant de la Antropología en sentido pragmático, la plebe puede identificarse con la parte de la nación excluida «de la cualidad de ciudadano de un Estado».

En síntesis, «desunión» (Zerrissenheit), «privación y necesidad» (Entbehrung und Not) constituyen, desde el punto de vista de Hegel, los rasgos más destacados de la plebe. Además, la plebe carece de un lenguaje específico propio, de una visión propia y coherente del mundo. Tan solo está dotada del sentimiento de agravio, vago y genérico, pero no es capaz de articularlo conceptualmente ni de transformarlo en un proyecto político palingenésico. Y así la plebe, dotada de una subjetividad opaca, inconsciente y soterrada, acaba por hablar el mismo idioma que las clases reconocidas en el sistema de las necesidades y, por consiguiente, por aceptar las gramáticas que contemplan la propia exclusión de la plebe. Así pues, se trata, con una sintaxis no hegeliana, de una clase dominada y subalterna.

En la Filosofía del derecho, Hegel evidencia que la plebe, además de carecer de lenguaje, de conciencia y de reconocimiento, también carece de estabilidad existencial. Ajena a las salvaguardas derivadas del sistema de la eticidad, expuesta a los altibajos del mercado y de sus insondables dinámicas, la plebe se ve obligada a una existencia insegura y carente de certezas. Su vida no está garantizada de una forma consolidada y, por consiguiente, se ve abocada a fluctuar sin arraigo ético y a no asumir nunca las formas de la estabilidad madura que brindan la familia, el empleo, la sanidad, la educación

y una participación política activa. Si la eticidad es el lugar de la estabilización comunitaria de las formas de la existencia, la exclusión de la eticidad se perfila como negación de esa misma estabilidad comunitaria y, por tanto, como exposición a la incertidumbre, al riesgo y a la precariedad existencial:

Sin ser miembro de una corporación legítima (y solo en cuanto legítima, una comunidad es corporación), el individuo, sin calidad de clase, está reducido desde su aislamiento al aspecto egoísta de la industria, a una cosa que no garantiza enteramente su subsistencia y su aprovechamiento [90].

A juicio de Pasquale Salvucci [91], la plebe esbozada por Hegel coincidiría íntegramente con el proletariado de Marx. Serían idénticas tanto su génesis económica y social de excluidos y explotados como su alcance político revolucionario y destinado a hacer estallar el sistema de las necesidades o modo capitalista de producción.

A pesar de todo, más allá de las analogías y los isomorfismos, las diferencias entre la plebe hegeliana y el proletariado marxiano resultan evidentes y permiten, en perspectiva, descifrar la esencia del precariado. En su condición actual, el precariado podría asemejarse estructuralmente a la plebe de Hegel en una medida bastante mayor que al proletariado de Marx, sobre todo en razón de que entre las prerrogativas de la plebe también está su superfluidad: a diferencia del proletariado, que es intrínsecamente indispensable para la producción, la plebe es literalmente superflua, pues figura como un excedente inútil desde el punto de vista de los dominantes (con todo lo que eso conlleva en el plano de las reivindicaciones, de las huelgas y de las protestas).

La nueva plebe precarizada, posmoderna, posburguesa y posproletaria carece de lenguaje y de conciencia de clase, percibe genéricamente la injusticia que supone su miseria endémica, se ve obligada a unas formas existenciales flexibles, precarias y no garantizadas, y cada vez está más excluida de la ciudadanía. El

precariado, sucesor del proletariado de Marx, podría concebirse como un inconfesable retorno de la plebe de Hegel en el horizonte del nuevo sistema de las necesidades flexible y deseticizado a escala planetaria.

Sin duda es cierto que también la plebe postulada por Hegel abre, en cierta medida, perspectivas revolucionarias, como cuando destroza las máquinas en Inglaterra y cuando asume iniciativas políticas en Francia. Y sin embargo, más allá de los episodios esporádicos, su falta de organización política y de conciencia de clase la diferencia claramente del proletariado marxiano, el «viejo topo» que conscientemente excava y se pone manos a la obra para trascender el mundo social que determina su opresión. En eso se parece más a los «Prolet» de los que hablará Orwell en su novela 1984 que al proletariado consciente y reivindicativo que ocupa un lugar central en la obra de Marx. Hay un pasaje de la Rechtsphilosophie que, en perspectiva, parece presentarse como una fotografía de clase del nuevo Siervo precarizado y replebeyizado característico de la acumulación flexible del capital: «Los muchos, como individuos, lo que de buena fe se comprende por pueblo, es por cierto un conjunto, pero solo como multitud [Menge]; — montón informe [formlose Masse], cuyo impulso y obrar sería justamente por eso, solo primario, irracional, salvaje y brutal» [92].

Asimismo, es interesante observar que la cuestión del proletariado está prácticamente ausente de la reflexión de Hegel (si por proletariado entendemos, a la luz de Marx, la clase en sí y para sí de los trabajadores sometidos a la extorsión de plustrabajo), de la misma forma que Marx no aborda específicamente el meollo de la plebe, ni en general ni tampoco específicamente, en las páginas que dedica a comentar la filosofía política de Hegel en Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público; este aspecto resulta decididamente enigmático si tenemos en cuenta que en ese texto marxiano el elemento más profundo del análisis hegeliano se identifica específicamente en el hecho de haber sentido como una contradicción la separación entre sociedad civil y sociedad política.

Más exactamente, Hegel aborda el asunto de la explotación en las fábricas relacionándolo con las prácticas de la división del trabajo, pero sin delinear la nueva figura del proletariado en sí y para sí. El

sistema de la explotación y de la «fiera salvaje» del mercado deseticizado derivado de la gran industria no genera, para Hegel, una clase revolucionaria, sino una masa de desesperados, una plebe sin conciencia, una formlose Masse sin lenguaje y sin estabilidad, relegada a la miseria e imposibilitada para salvarse:

Así pues, una gran cantidad de gente es condenada a los trabajos fabriles y manufactureros [...] que la embota completamente [...] las ramas de la industria que daban de comer a una gran clase de hombres se agostan de repente a causa de la moda o de la disminución de los precios debido a inventos [realizados] en otros países, etcétera, y toda esa gente queda relegada a la miseria [diese ganze Menge ist der Armut... preisgegeben] a la que no puede poner remedio de ninguna manera [93].

Análogamente, sobre todo en los apartados dedicados a la «acumulación originaria» del Capital, Marx esboza el retrato robot de la plebe que genera el nuevo modo de producción en su fase abstracta, basada en la expropiación y en la creación forzosa de masas de excluidos. Pero su análisis se concentra sobre todo en la génesis del proletariado como clase en sí y para sí. Desde determinado punto de vista, es como si Hegel aún no viera el proletariado y como si Marx ya no viera la plebe, en la medida en que esta se da, para el filósofo de Tréveris, en la nueva figura del proletariado como plebe elevada al nivel más alto de clase organizada, consciente y antagónica.

Con el actual triunfo del capitalismo flexible posburgués y posproletario asistimos al imparable regreso de las plebes al escenario social y económico. El capitalismo absoluto ha «superado» (aufgehoben) su contradicción de la fase dialéctica, dada principalmente por las dos clases burguesa y proletaria, y ahora ha vuelto a polarizar la sociedad de una forma inédita: por una parte, una reducida aristocracia financiera de «mercaderes» especulativos del sistema de las necesidades deseticizado y cosmopolita; por otra, una multitud replebeyizada, que ha venido a englobar las dos anteriores clases del proletariado y de la burguesía, y que carece de

estabilidad, de un lenguaje común, de conciencia y de capacidad conflictiva organizada. El proletariado ha retrocedido al rango de plebe. La propia burguesía, privada de sus propios fundamentos éticos, se precipita a la nueva formlose Masse de la plebe posmoderna y precarizada.

El capitalismo, que había engendrado a la plebe en la fase abstracta, ahora vuelve a generarla en la fase absoluta como disolución del proletariado y de la burguesía y como disgregación de los antiguos elementos éticos que aún limitaban y disciplinaban a la «fiera salvaje» del sistema de las necesidades. Así pues, resuena como un eco lejano, en estos tiempos de despolitización y de deseticización, el imperativo de Hegel respecto a la reconquista de lo ético: en el marco de una sociedad con raíces éticas y con un mercado reglamentado, kein Pöbel entstehen soll, «no debe surgir ningún populacho» [94].

Cada cual tiene el derecho y el deber de existir como ciudadano igualmente libre en los espacios de la comunidad ética como su familia universal. Reconquistando lo ético originario e inmediato de la vida familiar, disperso en la fragmentación individualista del sistema de las necesidades deseticizado, el Estado tiene la misión de presentarse como eticidad consciente y mediata, de impedir la formación de la plebe, y de garantizar políticamente un equilibrio social basado en el concepto de la sociedad como familia universal solidaria y no como mercado competitivo y atomístico. «El estado es la sustancia ética autoconsciente; es la unión de los principios de la familia y de la sociedad civil. Su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como sentimiento amoroso» [95], que hace realidad la eticidad inmediata de la familia natural en la forma mediata de la familia universal, después del inmenso poder de lo negativo del sistema de las necesidades anómico y competitivo.

■

14 Manifiesto comunista, cit., p. 50 (N. del T.) .

15 Enciclopedia de las ciencias filosóficas, cit., p. 877 (N. del T.) .

16 Accasamento en el original, donde accasarsi signfica «independizarse definitivamente» (N. del T.) .

17 Versión española de José Gaos, Antropología en sentido pragmático, Madrid, Alianza, 1991, p. 263 (N. del T.) .

CAPÍTULO 5

DERROTA DE CLASE Y NUEVO ORDEN MUNDIAL

El problema consiste solo en saber cuánto tiene que sufrir aún hasta llegar a la madurez ideológica, al conocimiento adecuado de su situación de clase, hasta su conciencia de clase [18] .

G. LUKÁCS, Historia y conciencia de clase

5.1. Explotación sin conflicto: el callado sufrimiento del Siervo abandonado

Los esclavos pierden todo en sus cadenas, incluso el deseo de salir de ellas.

J. J. ROUSSEAU, El contrato social

Con el término «precariado» pretendemos designar por lo menos tres conjuntos conceptuales diferentes, sin duda mutuamente inervados, pero que requieren ser analizados uno por uno con precisión milimétrica [1]: a) el trabajo precario y flexible como nueva modalidad contractual calificada de «atípica» y, en realidad, cada vez más destinada a convertirse en la norma; b) el nuevo modelo de vida posburgués y posproletario fomentado por la crematística flexible y por los señores de la privatización, basado en el paradigma del átomo insociablemente sociable y en el nuevo global lifestyle de la inestabilidad y del desarraigo, de la ausencia de eticidad en sentido hegeliano y de la erosión de las garantías sociales, de la incertidumbre y de la sensación de ausencia de un futuro; c) la nueva forma que ha asumido principalmente (aunque no exclusivamente) la clase de los explotados (el Siervo posproletario), conforme a la dinámica que nos lleva desde el proletariado en sí y para sí de la fase dialéctica hasta el precariado en sí y no para sí de la fase absoluta. En términos muy generales, precariado designa la clase oprimida posburguesa y posproletaria (y, al mismo tiempo, fruto de la disolución simultánea de la burguesía y del proletariado), flexible en la prestación de su fuerza de trabajo, subalterna además de dominada, obligada a existir en formas de vida en sí mismas posburguesas, posproletarias y ultraflexibles, desvinculadas de cualquier vestigio de eticidad comunitaria (familia, instituciones intermedias, sindicatos, Estado,

etcétera) [2].

La fórmula de «historia y conciencia del precariado», derivada libremente de Lukács, designa, por consiguiente, el conjunto de esas distintas dimensiones interconectadas de las que es posible deducir el horizonte de sentido de la actual época del turbocapital absoluto y flexible, de la precariedad por tiempo indefinido y del conflicto de clases que padece el Siervo posburgués y posproletario, desarmado y carente de conciencia en el marco de la acumulación flexible.

En el cosmos de morfología capitalista, observa Lukács, «el destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera» [3]: lo mismo ocurre con el destino del precariado, que de ser la condición laboral de una clase tiende a convertirse en el destino general de la sociedad toda, reconfigurada como sociedad flexible y desestabilizada, desarraigada y líquida en sus formas existenciales y laborales.

En ese sentido, el precariado asciende al rango de sujeto preferencial para explorar las contradicciones de la precarización universal característica del capitalismo flexible absoluto. A ese sujeto cabría atribuirle hoy en día las palabras que La sagrada familia de Marx y Engels dedicaba al proletariado: en las condiciones de vida del proletariado se condensan «todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario» [4].

También en el precariado el hombre se ha perdido a sí mismo. Si, en el marco de un capitalismo que aún no había llegado a ser total, la fase dialéctica burguesa y proletaria, aun en su ambigüedad fisiológica y en su conflictividad inmanente, se caracterizaba por la solidez de los lazos y del mundo de los valores, por el arraigo de las culturas y de las identidades, por la conciencia de clase y por las luchas que esta hacía posible, la fase absoluta posburguesa y posproletaria, por el contrario, se distingue por su liquidez o, si se prefiere, por una precariedad que condiciona todas las relaciones y todas las dimensiones, tanto simbólicas como reales. La propia conciencia de clase se vuelve líquida y precaria, al igual que todas las demás formas del mundo de la vida.

Al mismo tiempo, el capitalismo realizado (absolutus) está libre de las limitaciones de la eticidad clásica y, por consiguiente, se caracteriza por haber reducido la totalidad de lo existente a una reserva disponible para la dinámica intrínsecamente precarizadora de la revalorización ilimitada del valor; por haber reducido la sociedad a un sistema de las necesidades deseticizado para átomos competitivos unidos únicamente por las prácticas del consumo y del intercambio de mercancías.

La fase dialéctica era éticamente estable y, al mismo tiempo, estructuralmente inestable, pues estaba jalonada de luchas y conflictos que presionaban a favor de una superación del nexo de fuerza capitalista y de la llegada de un futuro configurado de una forma distinta: el conflicto, como hemos esbozado, era posible gracias a la unión de la conciencia infeliz de la burguesía y a la lucha por el reconocimiento del proletariado.

En cambio, la fase absoluta es éticamente inestable y flexible y, a la vez, estructuralmente estable, ya que la imposibilidad de concebir un cambio, el régimen temporal del eterno presente, y la ausencia de conflictos con vistas a un futuro liberado dominan la totalidad del horizonte. La pauper class posburguesa y posproletaria, carente de para-sí-dad y de conciencia conflictiva, está dominada tanto estructural como superestructuralmente: padece con callado sufrimiento el conflicto gestionado unívocamente por la global class, asimismo posburguesa y posproletaria, libre tanto del mundo de los valores proletario, centrado en la dignidad del trabajo y en sus derechos, como de la esfera ética burguesa del arraigo y de la estabilidad.

En el plano de la eticidad, todo lo que era sólido, duradero y estable se disuelve en el aire y se reconfigura en formas precarias y transitorias, no estabilizadas: desde las identidades hasta los vínculos sociales, desde las relaciones afectivas hasta la esfera de los contratos de trabajo. Es la era de la posmodernidad líquida, justificada en el plano ideológico por el posmodernismo como lógica cultural del capitalismo posfordista tardío, flexible y precarizado, y padecida pasivamente por la nueva plebe desarraigada en el sistema de las necesidades deseticizado, gracias a que su interiorización está garantizada por el espectáculo mediático

y por la acción del clero intelectual.

Los trayectos vitales y los proyectos existenciales, las formas éticas y los sentimientos, ahora reducidos al rango de «inversiones afectivas» y de «mercadotecnia de la felicidad» por una ratio instrumental que, como apoteosis de la cosificación, se infiltra incluso en el mundo de las pasiones, han sido remodelados en su integridad por el nuevo espíritu precario y flexible de la era posterior a 1989. No hay dimensión que se resista a esa inestabilidad y a esa flexibilidad que constituyen la clave por excelencia de la crematística en su fase absoluta, en cuyo horizonte móvil todo está sometido a la liquidez y a la precariedad y donde, al mismo tiempo, el dispositivo de la economía de mercado se presenta graníticamente como destino ineluctable, como sino insuperable y como eterno presente. El turbocapital flexible aspira a un precariado ontológico elevado a paradigma normativo: en otras palabras, aspira a una flexibilización a todos los niveles —tanto materiales como inmateriales— para que nada sólido ni solidario pueda resistirse a la mercantilización de lo existente y, al mismo tiempo, exalta como algo intrínsecamente bueno, justo y natural dicha condición, de la que únicamente se benefician el capital y sus dramatis personae.

Y mientras ese proceso telúrico de deseticización, de desestabilización del mundo de la vida y del trabajo, llega a su culminación por obra de las lógicas de la valorización con vistas a su propia potenciación, los corifeos del progresismo —siervos sin saberlo de su majestad Monsieur le Capital— elogian la precariedad como conquista contra la estabilidad conservadora del mundo burgués, y ensalzan el globalismo del sistema de las necesidades sin fronteras como estilo de vida glamuroso y cool, sin mencionar nunca que consagra y favorece la competitividad planetaria, indefectiblemente perjudicial para el trabajo y beneficiosa para el capital. El propio Zygmunt Bauman, el teórico de la «sociedad líquida», demuestra ser por momentos excesivamente indulgente frente a esos procesos: reconoce que su rasgo esencial es la irreversibilidad [5] y, de hecho, los justifica no por considerarlos justos y buenos, sino porque a su juicio son inevitables y, en cierta medida, definitivos.

Siguiendo los pasos de Georg Simmel, sabemos que la modernidad persigue, desde el momento de su génesis, el sueño de que la vida se emancipe de la necesidad de unas formas fijas y estabilizadoras. La «progresiva falta de forma» [6] que corresponde, a juicio de Simmel, a la tendencia general de la era moderna, se está haciendo cumplidamente realidad en el presente de la fase absoluta y flexible.

El sistema de las necesidades deseticizado y precarizado se presenta, de esa forma, como coherente culminación de la lógica dialéctica del capitalismo rizomatoso y posnacional como proceso inmanente de eliminación de todo límite y de toda forma definida y radicadora, conforme a su tendencia consustancial, ya identificada por Marx antes que por Simmel. La sociedad líquida lo es en virtud de que, en sus perímetros inciertos, los seres humanos y el mundo de la vida en su conjunto están sometidos a un proceso de desestabilización y acaban, al igual que los líquidos, por asumir la forma de su recipiente, al no tener la suya propia.

El capital flexible no permite que nada llegue a madurar y a consolidarse en formas estables. En una ubicua oposición contra el principio del límite, y en general contra todo aquello que fija y establece márgenes, la fase absoluta rechaza por su propia esencia el principio de la forma, que, en palabras de Simmel, es un «producto sólido, idealmente inamovible, que tiene el efecto de fijar, mejor dicho de endurecer» [7]. De ese modo culmina «la gran obra de la modernidad: transformar la sustancia en flujo» [8], lo sólido en líquido, lo estable en inestable.

En efecto, hoy en día, incluso tras un vistazo superficial, las metrópolis homologadas y posidentitarias de la aldea global, las global cities de la desubicación sin fronteras, están pobladas por el perfil antropológico del ser blasé esbozado por Simmel, indiferente y apático, sin espesor crítico ni cultural, vacío de forma propia, sobrecargado por el exceso de material al que le someten los flujos del consumo y de la publicidad [9]. Y, mientras tanto, se extiende casi imperceptiblemente la paradoja de una sociedad aquejada de un cinismo avanzado, cuyas prestaciones ideológicas, modeladas por el culto a la cosificación, no cesan de ensalzar la flexibilidad y la precariedad como estilos de vida trendy y como triunfo de la libertad frente a cualquier forma rígida, restrictiva y monótona en

tanto que veteroburguesa, pero omitiendo siempre las tragedias en lo ético y el malestar existencial en que se basa la precarización forzosa [10].

En otras palabras, en el triunfo de la ideología como falsa universalización del interés de los dominantes (ejercido por una minoría en beneficio de una minoría), las retóricas del turbocapital han logrado «acreditar como una oportunidad de emancipación la exposición inerme a la precariedad» [11], la subalternidad integral del Siervo posproletario a las leyes de la competencia y a los intereses del Señor posburgués. En una palabra, presentan como intrínsecamente progresista la superación de las tradicionales formas burguesas y proletarias de la fase dialéctica, induciendo a las masas manipuladas y precarizadas a aceptar y a hacer suyo el punto de vista de la aristocracia financiera y globalista, posidentitaria y postradicional.

En particular, la ilusoria y engañosa libertad celebrada por la flexibilidad promete la posibilidad de redefinir siempre ex novo la trayectoria existencial y laboral de cada cual, dando vida a una identidad in fieri y nunca estable, y por consiguiente libre de la monotonía de la tradicional vida de las fábricas y de la unidimensionalidad fordista, así como de las antiguas formas estabilizadas de la vida ética burguesa (matrimonio, familia, empleo estable, arraigo nacional, etcétera): y, sin embargo, con la acumulación flexible, la liberación de la rigidez fordista y de la estabilidad burguesa y proletaria impuesta por el mercado degenera sin solución de continuidad en una precariedad absoluta de los estilos de vida, de las identidades y de las actividades profesionales, una precariedad que también está íntegramente controlada y viene impuesta por la soberanía mercantil de la aristocracia financiera. La monotonía bajo el signo del mercado todavía no absoluto se invierte en la precariedad bajo el signo del mercado absolutus. La siempre encomiada (por los guardianes del orden simbólico) «liberación» de los individuos coincide, en realidad, con la total liberación consumista de sus existencias.

La figura del individuo alienado fordista degenera sin solución de continuidad en el nuevo perfil del individuo alienado, flexible y precarizado, también supeditado —incluso en mayor medida— a las

lógicas desnacionalizadoras, desoberanizadoras, despolitizadoras y competitivistas del mundialismo clasista y neofeudal. La élite de la Internacional liberal-financiera promete la liberación de las formas rígidas y estabilizadas del mundo proletario (trabajo fordista y contrato fijo) y del mundo burgués (vida ética en formas consolidadas) no ya para emancipar a la humanidad, como repite falsamente, sino para someterla a las nuevas formas de explotación y de alienación posburguesas y posproletarias. Si en el horizonte burgués y proletario la supeditación no era total, ahora lo es a raíz del tránsito a la fase absoluta y precaria, posburguesa y posproletaria del turbocapitalismo con liberalización integral de los consumos y de las costumbres.

Las nuevas formas de alienación y de extracción del plustrabajo giran alrededor de la flexibilización integral del mundo de la vida, de la reaparición de unas condiciones laborales neoesclavistas y de la eliminación de los límites a la extensión ilimitada de la forma mercancía que ni la cultura burguesa ni la cultura proletaria consentían más allá de cierto grado. De ser una promesa de emancipación de la monotonía, la precariedad se invierte para convertirse en una condena para el Siervo precarizado posburgués y posproletario: la intensidad de su supeditación al capital aumenta, no disminuye, de la misma forma que sube y no baja el grado de explotación del trabajo y de la agresión de la economía a la vida misma.

En efecto, la precariedad no la eligen los individuos, sino que viene dictada por la producción just in time y por las nuevas exigencias globales, que transforman las biografías en una secuencia ininterrumpida de posibles reinicios, lo que provoca que la vida se esfume en las posibilidades aplazadas y en los proyectos incumplidos a la espera de una estabilización (sentimental, profesional, existencial) que se postergará permanentemente.

El sojuzgamiento monótono fordista ha degenerado, en un tiempo distinto en la nueva esclavización flexible, pero se mantienen —aunque en la nueva modalidad precarizada— los procesos de explotación y de extracción forzosa del plusvalor, de alienación y de un clasismo cada vez más radical. Aun con sus límites y sus patologías, la estabilidad burguesa no se diluyó en aras de unas

formas existenciales más libres, conforme al sueño marxiano del «individuo totalmente desarrollado» —como afirma en El capital [12] — a un tiempo pescador, cazador y «crítico crítico»: su disgregación, por el contrario, ha engendrado nuevas e inconfesables modalidades de alienación, que se condensan en la nueva figura universal del precariado como estilo de vida, donde los sujetos carecen de la posibilidad de estabilizarse en formas sólidas con las que llevar una existencia digna.

Efectivamente, el homo instabilis está precarizado en su trabajo y en su existencia, en la medida que está sometido sin tregua al chantaje de los ingresos y se halla fragmentado en sus tiempos y espacios de existencia y de actividad. Su vida está enteramente sometida a la más frustrante discontinuidad de la experiencia dictada por los altibajos del mercado, por las actuales dinámicas de reestructuración incesante del proceso, por la lógica precarista del just in time y, no menos importante, por la flexibilidad como orientación neo-patronal específica. El sujeto intermitente, cuya existencia está fragmentada en episodios, está situado en el núcleo de la contradicción y de la exposición permanente al riesgo de exclusión, y señaladamente de exclusión de la redistribución de la riqueza y de las certidumbres para el futuro.

La estabilidad de la vida ética comunitaria se sacrifica en aras de la inseguridad competitiva propia del sistema de las necesidades deseticizado: una inseguridad que se traduce en las nuevas y hegemónicas carreras «sin fronteras» o «sin límites», las denominadas boundaryless careers, diseñadas para el nomadismo profesional y para la redefinición perpetua (la sociología lo ha abordado de distintas maneras, con fórmulas como protean careers [13], portfolio careers [14], o «carreras caóticas») [15].

Así, en la transición de la «sociedad del trabajo» a la «sociedad de los trabajos» múltiples y discontinuos, el homo instabilis posfordista se ve obligado a recorrer unos itinerarios laborales fragmentados y sincopados, salpicados de imprevisibles cambios de actividad, incluso bastante heterogéneas, siempre en vilo entre el trabajo y el no trabajo, entre inclusión y exclusión. Ello dificulta enormemente el mantenimiento de un itinerario profesional propio, capaz de conferir coherencia a los fragmentos de trabajo, además de a los

biográficos y existenciales [16]: la segmentación de las condiciones socio-ocupacionales y la individualización de las trayectorias laborales van de la mano. Y figuran como manifestaciones del proceso de flexibilización deseticizador del mundo de la vida empresarizado.

Ha sido el capitalismo el que se ha revolucionado a sí mismo, aunque sea en forma de una «revolución pasiva» gramsciana, por la cual se ha transformado para consolidarse definitivamente y ha modificado sus rasgos para hacerse más omnipresente y eficaz, para intensificar y extender el dominio de la forma mercancía y de la economía como único parámetro reconocido. Y es desde ese mismo punto de vista, por el que únicamente tiene sentido lo que tiene un sentido económico, como se puede resolver el dilema sobre la verdadera naturaleza de la fase precaria, es decir sobre la posibilidad de entenderla como continuación sui géneris del sistema crematístico y, por consiguiente, analizarla con las categorías marxianas y gramscianas, aunque sea necesario ponerlas a la altura de nuestros tiempos.

5.2. Turbocapitalismo flexible posburgués y posproletario

La fábrica era un cuerpo que llevaba sus fuerzas interiores a un punto de equilibrio: lo más alto posible para la producción, lo más bajo posible para los salarios; pero, en una sociedad de control, la empresa ha reemplazado a la fábrica, y la empresa es un alma, un gas. Sin duda la fábrica ya conocía el sistema de primas, pero la empresa se esfuerza más profundamente por imponer una modulación de cada salario, en estados de perpetua metastabilidad que pasan por desafíos, concursos y coloquios extremadamente cómicos.

G. DELEUZE, Pourparlers 1972-1990

La fase flexible, lejos de poder considerarse un nuevo modo de producción poscapitalista, no es otra cosa que una modalidad de capitalismo ulteriormente desarrollado, aún más omnipresente y ya absolutus a todos los efectos. Visto desde un ángulo distinto, el modo de producción flexible es posburgués, posproletario y no poscapitalista; es más, es ultracapitalista, justamente por ser posburgués y posproletario, es decir porque se ha liberado del elemento burgués y del elemento proletario. Como hemos evidenciado, la superación de la fase dialéctica burguesa y proletaria suponía un momento imprescindible para la aparición de un modo de producción ultracapitalista o, si se prefiere, de crematística absoluta, es decir «completa» en tanto que «liberada» de las anteriores limitaciones burguesas y proletarias que aún entorpecían la extensión ilimitada de la forma mercancía.

Así pues, podemos presentar la producción precaria de la misma forma que Gramsci, en el XXII tomo de los Cuadernos de la cárcel, esboza la esencia del americanismo en términos de una

«prolongación orgánica» [17] y, a la vez de una intensificación hiperbólica del capitalismo, afirmando que no se ha «hecho época», sino que es la misma civilización que «dura» en una modalidad aún más radical. Esa civilización modifica su configuración para seguir siendo fiel a sí misma y, por añadidura, para hacerse realidad en esa versión completa a la que aspiraba entelequialmente. El mundo burgués y proletario era capitalista, pero no de forma absoluta: había espacios de protesta y de insubordinación, áreas materiales e inmateriales aún no del todo mercantilizadas. La superación del ordenamiento burgués y capitalista suponía, por tanto, una necesidad ineludible para el despliegue del turbocapitalismo absoluto y flexible.

La reestructuración capitalista, al aspirar a la superación de las condiciones específicas relacionadas con la «rigidez» y con la «estabilidad» del sistema fordista, adopta el mecanismo de la acumulación flexible como matriz para la generación de un sistema orgánico: cuya finalidad principal es la revalorización creciente del valor, libre tanto de las formas rígidas y estáticas como de los elementos reales y simbólicos capaces de frenarla y de ofrecer resistencia. Para llegar a ser absolutus y, por consiguiente, para corresponder a su propio Begriff, el capital tiene que hacerse flexible, conforme a una lógica ya planteada por Marx en el Manifiesto:

La creciente concurrencia de la burguesía entre sí y las crisis industriales de ella resultantes hacen oscilar cada vez más [schwankender] el salario del obrero; la maquinaria, que se desarrolla cada vez más rápidamente, perfeccionándose sin cesar, aumenta gradualmente la inseguridad [unsicherer] de toda su existencia [18].

Esas mismas contradicciones caracterizan al sistema crematístico también en la nueva forma de producción flexible. Mejor dicho, ahora resultan estar más marcadas, debido a que la fase precaria se corresponde con un capitalismo que ya es absolutus, sin limitaciones y plenamente materializado, donde lo humano se ha

reducido al rango de mera materia prima disponible para las exigencias de la producción just in time y de una sociedad rebajada a sistema de las necesidades para átomos competitivos, exclusivamente unidos por el lazo insociablemente sociable del do ut des. Con la sintaxis de los Grundrisse de Marx, la producción capitalista se mueve entre unas contradicciones que va superando constantemente y que plantea igual de constantemente.

En su lógica de desarrollo y, en particular, en la transición de la fase dialéctica a la fase absoluta, el capital ha dejado atrás el conflicto y ha impuesto su dominio totalitario, ya sin oposición por parte del Siervo desarmado, afásico y reducido al rango de plebe inerme y marginal. Ha llegado, como hemos visto, a la coincidencia total con su propio concepto y ahora se refleja en todas y cada una de las células de lo real y de lo simbólico. Ya no existe un conflicto biunívoco surgido del encuentro entre la conciencia antagonista proletaria y la conciencia infeliz burguesa. Ya no hay un mundo ético de la vida centrado en la estabilidad de las formas proletarias y burguesas. La masa replebeyizada, redefinida como posburguesa y posproletaria, pauperizada, precarizada y portadora de inconsciencia feliz, está totalmente supeditada al capital tanto a nivel material como a nivel imaginativo. La forma mercancía ha colonizado almas y cuerpos, transformando el capitalismo, que ha pasado de ser un simple modo de producir a ser un nuevo modo de existir y de pensar a escala planetaria.

Para que ese proceso pudiera llegar a su culminación, era preciso que el nexo de fuerza capitalista se liberara de los límites y de las conquistas obtenidas por el movimiento obrero in dem Kampf, «en la lucha» de clases, pero además era necesario desarticular el elemento conciencial-opositivo propio de la clase proletaria organizada.

Mayo del 68 puede considerarse el comienzo de la transición al nuevo ordenamiento de un modo de producción posburguesa, posproletaria y ultracapitalista [19]. Contribuyó de forma no marginal a disolver los viejos valores del mundo burgués y del mundo proletario: declaró la guerra a las figuras burguesas del padre, de la familia, del Estado y de la educación y, al mismo tiempo, fue concibiendo la liberación de un modo cada vez más directamente

no proletario sino antiburgués y ultracapitalista, como un aligeramiento del individuo soberano y desocializado por el que este quedaba libre de todos los lazos éticos tradicionales de la sociedad burguesa y proletaria. En síntesis, marcó la transición de una sociedad dicotómica formada por productores y trabajadores a un nuevo sistema de las necesidades unificado, de consumidores indiferenciados, privatizados y homologados, diferenciados solo desde el punto de vista cuantitativo en función del valor de cambio que detentan.

El anterior perfil burgués y proletario del capitalismo dialéctico ha sido gradualmente sustituido por el nuevo paradigma del market system flexible absoluto, centrado en el modelo antropológico del superhombre individual, posburgués, posproletario y ultracapitalista, el homo novus postradicional cuya ilimitada voluntad de poder individual es proporcional al valor de cambio subjetivamente disponible.

Los efectos a largo plazo de las protestas que fueron desarrollándose durante la década posterior al 68 favorecieron el proceso de descomposición de la burguesía como clase virtualmente portadora de conciencia infeliz y dotada de una esfera de valores incompatible con la omnimercantilización real y simbólica. De manera convergente, aunque sea conforme a modalidades diferentes, a lo largo de un arco temporal que va, aunque elásticamente, del 68 a nuestro presente, tuvo lugar la disolución del proletariado como clase an und für sich. La figura de la liberación del individuo de las tradicionales limitaciones de la cultura burguesa y proletaria (conforme al nuevo perfil nietszcheano del superhombre posburgués y posproletario centrado en el disfrute individual ilimitado) fue sustituyendo gradualmente a la imagen de la emancipación de clase centrada marxianamente en los derechos de los trabajadores y en la superación del nexo clasista.

En ese sentido, antes de 1989, el 68 constituye el primer gran momento de la revolución del capital (y no contra el capital), que se encamina hacia las nuevas formas posburguesas, posproletarias y, por eso mismo, ultracapitalistas. Desde el 68, el capital en fase de absolutización ha ido procediendo con éxito a la aniquilación del mundo burgués y proletario, presentándolo como un progreso

universal y ocultando que únicamente ha sido un progreso para el Nomos de la economía en su lógica dialéctica de absolutización: más que a la liberación de las masas y a la extensión de los derechos, los movimientos de protesta de Mayo del 68 contribuyeron a la emancipación del capital, a su liberación de las limitaciones burguesas y proletarias que aún obstaculizaban su absolutización, es decir, su dinámica de extensión ilimitada de la forma mercancía a todos los ámbitos de la existencia y del imaginario.

La sociedad biclasista de los trabajadores antagonistas y de los productores con eticidad y con conciencia infeliz se diluía en el nuevo orden de la homologación posburguesa y posproletaria, con una composición de clase culturalmente unificada y diferenciada exclusivamente en función de los niveles de consumo. No solo la clase, como unidad social antagonista, sino también el pueblo, como comunidad organizada de base nacional, fueron sustituidos por la nueva moltitudo indiferenciada y variopinta, posnacional y posidentitaria, ni en sí ni para sí, una mezcolanza amorfa de singularidades en serie, exclusivamente en busca de saciar sus libres deseos ilimitados dentro del perímetro de una sociedad remodelada como bazar consumista donde cualquier deseo se materializa en una mercancía en venta. La liberación empezaba a desgajarse de la emancipación coral de clase y a redefinirse como liberalización individualista de los consumos y de las costumbres; y eso según el plano inclinado que iba a redefinir a la nueva izquierda comunista, marxista y anticapitalista como un nuevo partido radical de masas, o sea, como new left liberal-libertaria, posmarxista, individualista, antiburguesa, antiproletaria y ultracapitalista.

El año 1989 habría llevado coherentemente a su culminación ese proceso, engendrando las condiciones fundamentales de la implementación de la crematística absoluta: entre las que destacan la agresión frontal y material a las clases burguesas y proletarias, ya en fase de disolución, y destinadas a decaer al rango de neo-plebes posmodernas y pauperizadas, teledependientes y despojadas de cualquier identidad residual (nacional, cultural, de clase, de género). De esa forma, el ataque contra el mundo del trabajo proletario y contra el mundo ético burgués podía desplegarse en su forma más completa y radical, señalando el tránsito integral del

capitalismo dialéctico burgués y proletario al sistema crematístico flexible posburgués y posproletario.

En ese horizonte se hace aún más palmario en qué sentido y sobre qué bases la flexibilización del trabajo mediante los contratos atípicos, la precariedad por tiempo indefinido, y las estabilizaciones aplazadas sine die son un momento decisivo de la ofensiva del Señor en perjuicio del Siervo [20]; una ofensiva que afecta tanto a la conciencia opositiva de los oprimidos como a sus condiciones materiales y laborales, y como, además, a los derechos sociales de los que se beneficiaban gracias a las conquistas conseguidas en la lucha [21].

Por una parte, la clase se ha disgregado y ha retrocedido —en el tránsito del proletariado al precariado— del estado de grupo en fusión conflictiva y consciente a la condición del «saco de patatas» que describe Marx, donde los elementos individuales no tienen conciencia de sí mismos y de su situación común. Por otra parte, para que el tránsito de la lucha de clase a la derrota de clase pudiera producirse en su forma específica, era necesario que, por un lado, sin encontrarse ya con ninguna resistencia, los dominantes pudieran avanzar con rumbo a la «reorganización» del mundo del trabajo conforme a unas nuevas lógicas que lo remodelaran, eliminando las conquistas del movimiento obrero y reequilibrando los contratos y las relaciones a favor del capital y contra los trabajadores. Por otro lado, era necesario que las fuerzas del cuadrante izquierdo, que durante mucho tiempo habían organizado y gestionado el conflicto en nombre de la emancipación del proletariado, de los derechos de los trabajadores, del Estado social y del enfrentamiento con el capital con vistas a una sociedad sin clases, se reconfiguraran, abandonando el «sueño de una cosa» marxiano, y que ellas mismas fueran reabsorbidas en la cosificación del sueño de las cosas, con la consiguiente apropiación capitalista de las reglas cognitivas, de los horizontes de espera, de los espacios de esperanza y de las perspectivas de utopía.

En otras palabras, era preciso que las tradicionales fuerzas políticas de representación del Siervo empezaran ellas mismas a salvaguardar los intereses del Señor y a orientarse conforme a sus categorías, batiéndose incansablemente a favor de un progreso

«universal» que, en realidad, era siempre y solo el del capital y de su clase dominante. Con «progreso» y «libertad» se identifica cualquier instancia capaz de liberar al sistema de las necesidades de los elementos éticos burgueses y proletarios. Era necesario identificar la libertad siempre y solo con la liberalización individualista y con la lucha que lleva aparejada contra todo aquello que podía oponerse a ella realiter y formaliter.

En particular, era necesario pasar de la filosofía de la revolución de Marx a la del martillo de Nietzsche; pasar de la emancipación concebida dialécticamente como superación coral de la sociedad clasista a la emancipación entendida como una «transvaloración de todos los valores» burgueses y proletarios (con vistas a la llegada del nuevo orden liberalizado posburgués y posproletario para superhombres deseticizados) y como liberación completa del yo individual dotado de una ilimitada voluntad de poder ajena a lo social; que la lucha contra el capital cediera el paso a la lucha contra la burguesía, es decir a esa lucha que viene librando el propio capital, desde el 68 hasta hoy, para poder imponerse en su forma absoluta posburguesa. Había que pasar de la lucha de clases del proletariado a las políticas del disfrute individual de los superhombres posburgueses, posproletarios y ultracapitalistas [22].

Era necesario, además, que la lucha contra el capital se reconfigurara como lucha por el capital, en un completo abandono de un proyecto sociopolítico que fue de Marx y de Gramsci, y en un despreocupado éxodo de las izquierdas: de las luchas por los derechos sociales y de los trabajadores a la lucha por los derechos civiles del individuo atomizado, concebido como una mónada energética abstractamente omnipotente y concretamente impotente, por estar totalmente subordinada a las fuerzas de la producción y de la circulación, del consumo y de la distribución [23]. Por otra parte, a lo largo del plano inclinado que conduce desde el 68 al post-1989, el modo liberal-libertario de emancipación de los individuos tiene siempre y solo que ver con las existencias abstractas y desocializadas y, al mismo tiempo, no llega a rozar nunca los fundamentos realmente dados del dominio capitalista.

Para poder llevar a su culminación la metamorfosis kafkiana, era preciso, en otras palabras, que las fuerzas del cuadrante izquierdo

abandonaran la hoz y el martillo del trabajo obrero y campesino para entregarse al nuevo símbolo del arco iris del individualismo individual-libertario, eurista y atlantista, y para transformarse en sujetos mundialistas en lo cultural, liberales en lo político, ultraliberales en lo económico; en una palabra para convertirse —igual que las derechas— en partidos de representación de la aristocracia financiera que siempre salvaguardan los intereses opuestos a los del Siervo precarizado y súper-explotado, y que siempre identifican como enemigo todo lo que pudiera ser capaz de gobernar, disciplinar y refrenar el sistema de las necesidades deseticizado y globalizado.

A partir del 68, y de manera incontenible, después de 1989, las izquierdas se redefinieron como el ala cultural y costumbrista del nuevo capitalismo posburgués, que ha aniquilado la fuente originaria del propio comunismo de Marx, a saber la conciencia infeliz de la burguesía europea. De ahí surgió el perfil metamórfico de la nueva izquierda posmarxista, atlantista y new global que acabó siendo el complemento indispensable de la Derecha del Dinero y del anarco-capitalismo desregulado.

Para ello, la izquierda esnob liberal-libertaria y multicolor —la Izquierda de la Costumbre— se dirige exclusivamente a los vencedores del mundialismo y desprecia a los derrotados y sus reivindicaciones más elementales (proteccionismo, defensa de los derechos sociales, empleo, etcétera), a los que condena al ostracismo gracias al orden simbólico de la neolengua (racistas, populistas, retrógrados, fascistas, comunistas, etcétera). La reducidísima upper class cosmopolita y líquida de las megacities estadounidenses, material e inmaterialmente próxima a la élite de los señores de las finanzas y sideralmente alejada de la realidad, cultivadora del paraíso liberal de los campus universitarios anglófonos, progresistas y con un American dream que lleva la firma de Hollywood y Beverly Hills, desprecia incondicionalmente las concretísimas necesidades de las plebes pauperizadas. No conoce otra forma de emancipación que no sea echar abajo cualquier límite aún vigente, desde la liberalización de las drogas hasta la disolución de las formas éticas burguesas y proletarias residuales [24].

Ya incapaces de adoptar una postura contra el capitalismo, al que

otorgan su apoyo incondicional, hoy en día las fuerzas progresistas del cuadrante izquierdo entretejen —conforme a una dinámica iniciada en el 68— la exaltación de cualquier tipo de reivindicación individualista en nombre de los derechos civiles (es decir, de los derechos del consumidor individualizado y cosmopolita) con un soberano desprecio por las viejas formas burguesas y proletarias de la existencia, por los precarios y, más en general, por el mundo del trabajo y de los «intereses materiales» de marxiano recuerdo. Por lo demás, ya era totalmente marxiana la enérgica requisitoria, que constituía el meollo del texto Sobre la cuestión judía (1844) contra los derechos abstractos del hombre.

El único progreso que defienden ideal y materialmente hoy en día las fuerzas del cuadrante izquierdo es el progreso del capital, su avance sin límites, es decir una modernización turbocapitalista que deja atrás y disuelve las viejas formas burguesas y proletarias para engendrar la extensión ilimitada de la forma mercancía y de la economía sin trabas en nombre del individuo liberal-libertario, omnipotente —siempre y cuando sea económicamente solvente— en el plano liso del sistema de las necesidades deseticizado.

Y mientras en la actualidad se extienden, a modo de compensación cosmética, los derechos civiles de un individuo con los vínculos sociales rotos (el superhombre posburgués y posproletario), avanza con diligencia la obra de aniquilación de los derechos sociales y de los trabajadores (derivados de las formas de la comunidad social burguesa y proletaria), por cierto con el visto bueno de las masas lobotomizadas y manipuladas por el espectáculo mediático permanente, unas masas que ya están incluso dispuestas a defender siempre y solo aquello que no tenga nada que ver con el nexo de fuerza económico y de tipo clasista, y a considerar las relaciones conforme a la terminología y las categorías impuestas por los señores de la precarización liberal-mundialista.

En el marco de la acumulación flexible, la ideología de los derechos civiles en ausencia de unos derechos sociales pone de manifiesto su doble eficacia. Por un lado, distrae a las masas de la supresión de los derechos sociales en curso. Y por otro, de forma convergente, las convence subrepticiamente de que las únicas reivindicaciones dignas de apoyo tienen que ver con la esfera de los derechos civiles

del yo individual concebido como átomo energético portador de una infinita voluntad de poder consumista en el marco del sistema de las necesidades competitivo vivido como un hecho irremediable: la ideología de los derechos civiles en ausencia de los derechos sociales, acredita, favorece y glorifica el nuevo perfil del superhombre posburgués, posproletario y ultracapitalista, el homo globalis desnacionalizado y liberado de cualquier comunidad ética, libre de moverse competitivamente en el atomista sistema de las necesidades sin barreras, una mónada consumista y deseante sin fronteras.

De esa forma asistimos al doble movimiento de la proletarización cada vez más radical de las masas a través de las modalidades de la explotación precaria y flexible y, al mismo tiempo, de la desproletarización de una izquierda que piensa y actúa como si ya la clase de los trabajadores y de los explotados ni siquiera existiese. Y al mismo tiempo, el Siervo precarizado y desarmado carece, hoy en día, de representación política, se ha quedado solo y abandonado en su callado sufrimiento, conforme a lo que se ha venido en llamar la nueva «soledad de los trabajadores» [25]. Esa soledad obedece a dos procesos interrelacionados: la fragmentación del vínculo de clase (la conciencia de pertenencia, es decir el binomio de la en-sí-dad y la para-sí-dad), y la falta de una representación política de los intereses de los dominados en el marco posterior a 1989.

La paradoja es que, de facto, hoy en día las batallas de unas izquierdas que pueden intercambiarse por las derechas persiguen unos objetivos que son diametralmente opuestos a los intereses de los trabajadores y que, para colmo, coinciden con las propias orientaciones del turbocapital posburgués y posproletario. Las fuerzas tradicionales del cuadrante izquierdo de la política, al igual que las derechas, hoy en día resultan ser posburguesas y posproletarias: de su lucha contra todos los elementos tradicionales del mundo burgués ético y del mundo proletario laboral es lícito inferir como un hecho consumado la traición completa de las izquierdas, que a todos los efectos se han convertido en expresión del interés de la global class financiera.

La lectura en sus distintas variantes sesentayochescas —à la Vattimo o á la Deleuze— de Nietzsche como profeta de lo posmoderno, de la

transvaloración de todos los valores, de la llegada del superhombre, y del valor emancipativo del nihilismo no es otra cosa que el intento ideológico de legitimar el paso del «moderno» capitalismo burgués y proletario al «posmoderno» sistema crematístico posburgués y posproletario, concebido como «jaula de acero» ineludible y con libertad individual-consumista ilimitada como culto al mero interés individual privado (conforme a la falsa transformación, peculiarmente posmoderna, del nihilismo capitalista en único lugar posible de la emancipación).

Renunciando a las luchas en defensa de los trabajadores y de los derechos sociales, además de al conflicto de clase con vistas a una sociedad emancipada, las izquierdas han optado por asumir como su propio ubi consistam la lucha contra el Estado, contra la eticidad burguesa y contra la religión, y la defensa de los derechos del yo individual concebido como mónada de disfrute ilimitado y como libre emprendedor de sí mismo en los espacios desnacionalizados del sistema de las necesidades competitivo con libre circulación de mercancías y de personas mercantilizadas. Es decir, han adoptado como programa de referencia el programa de la modernización turbocapitalista y, más exactamente, el programa que ha venido persiguiendo, desde el 68 hasta hoy, el capitalismo absolutus con miras a la eliminación de cualquier límite —ético y religioso, real y simbólico— que pueda impedir, o incluso siquiera refrenar, el ritmo cada vez más frenético de la omnimercantilización híper-hedonista y ultraindividualista, basada en las dos dimensiones del nexo clasista y de la cosificación integral.

En el fondo, la propia crítica contra el Estado en los años sesenta y setenta ya «era de alguna manera liberal sin saberlo» [26], y preparaba, a todos los efectos, la reconfiguración de las izquierdas como parte orgánica de una Internacional que ya no era la comunista, sino la Internacional liberal-financiera del one world sin fronteras y sin barreras para el flujo de las mercancías y para la despiadada competencia global entre unos trabajadores precarizados y deseticizados.

El actual «capitalismo de extrema izquierda» [27] ya estaba naciendo, mostrándose gauchiste en su oposición al elemento burgués, al que, durante aproximadamente dos siglos, había sido en gran medida

afín, o con el cual, en cualquier caso, había convivido. En efecto, en la implementación de una figura dialéctica no prevista por la Fenomenología del espíritu de Hegel, el internacionalismo proletario parece haberse invertido en el cosmopolitismo clasista capitalista, siguiendo la parábola que desde la Internacional Comunista conduce a la actual Internacional liberal-financiera propia del nuevo anarco-capitalismo globalizado posburgués y posproletario.

Más exactamente, el internacionalismo proletario de la emancipación en lucha por liberar del colonialismo a todos los pueblos se invierte dialécticamente en el cosmopolitismo posproletario de la unificación clasista del mundo bajo el signo de la forma mercancía y del imperialismo posmoderno del intervencionismo humanitario, ético y democrático de las «acciones de policía internacional». Y así, las consignas de las fuerzas progresistas de la new left libertaria, mundialista, atlantista, demófoba y posmoderna resultan ser hoy en día, por una ironía de la historia, las mismas que las de los apátridas miembros de la clase globalista de los señores de las finanzas (eliminación de fronteras, aniquilación de los Estados soberanos, deconstrucción de la antigua ética burguesa y de los caducos valores proletarios centrados en el trabajo, apología de la subalternidad de todos los pueblos del planeta a la talasocracia leviatánica del dólar, etcétera).

El propio marxismo parece haber quedado dialécticamente «superado» (aufgehoben) en la transición de la fase dialéctica a la fase absoluta, ya que se reconvierte en globalismo acrítico, en magnificación automática de la mundialización capitalista, en demonización de toda forma veteroburguesa y veteroproletaria, casi como si existiera una inconfesable línea de continuidad entre el internacionalismo marxista y el mundialismo capitalista y clasista.

El 68 —es preciso insistir— supuso la encrucijada decisiva, ya que permitió reconfigurar la tradicional lucha contra el capital en una nueva lucha por el capital. Hizo posible que se identificara al enemigo no ya en el nexo de fuerza capitalista sino en las formas burguesas y proletarias de existencia comunitaria, es decir en las formas que el propio sistema de las necesidades en fase de deseticización había señalado como obstáculos a su dinámica de

autoabsolutización posburguesa y posproletaria.

En el arco temporal que va del 68 a nuestro presente, la cuestión económica ha sido sustituida por la cuestión moral; los derechos sociales, por los derechos civiles; la lucha contra el orden injusto, por un legalismo que sanciona a todo aquel que no lo respete. Llega así a su culminación la evolución disolutiva y narcisista del perfil individualista de la new left antiburguesa, antiproletaria y ultracapitalista, la superestructura ideal de la nueva relación de fuerzas vigente en la open society posnacional con tráfico ilimitado de los capitales financieros líquidos, y con un trasiego libre y compulsivo de mercancías y de personas mercantilizadas.

5.3. Soledad de los trabajadores y secuestro de la mirada

Ocupados tan solo en sus propios afanes

Cada cual solo se oye a sí mismo

En el agitado taller [19] .

F. HÖLDERLIN, El Archipiélago

El cuarto estado de Pellizza da Volpedo como imagen viviente de la conciencia de clase hoy ha sido destronado por el selfi como práctica autista del individuo absoluto, cuyo vínculo social está cortado y cuyo ideal emancipativo se resuelve en la espectacularización de sí mismo y en la cosificación del disfrute inmediato y desinhibido para superhombres posburgueses, posproletarios y ultracapitalistas.

La crítica sistémica en nombre de la emancipación de todo el mundo, omnes et singulatim, ahora vuelve a declinarse como búsqueda espasmódica de la afirmación antiburguesa del yo individual, o sea del sí mismo que se mueve en todas direcciones, conforme a las lógicas de la competencia, en el plano global del sistema de las necesidades liberado de las antiguas ataduras burguesas y proletarias. Se abandona el proyecto marxiano de redención social en favor de la salvación individual, el gran mandamiento de la ética protestante en el que desde siempre se ha basado el espíritu del capital.

Por un lado, con una generosidad tan solo aparente, el fanatismo económico hace obsequio de los derechos civiles para distraer la atención de la eliminación de los derechos sociales que está en marcha; y por otro, la crítica conservadora a las fuerzas políticas de la oposición ideal de su majestad Monsieur le Capital moviliza a las

masas en defensa de los primeros, de manera que las reivindicaciones nunca afecten a los segundos, ni aflore a la conciencia de la gente que las fuerzas que antiguamente luchaban contra el capital han migrado al frente hegemónico de la lucha por el capital.

La lucha a favor del matrimonio homosexual sustituye a la lucha por los salarios y por la jornada laboral, las batallas contra la religión y a favor de la eutanasia vuelven a ocupar el espacio vacante de la lucha contra la explotación y a favor de los empleos estables. El ideal ya no es el de la gramsciana «ciudad futura», liberada de las miserias del presente, un lugar común de humanidad desde el que pueda finalmente resplandecer una grandeza solidaria y donde cada cual sea igualmente libre respecto a todos los demás. El único horizonte emancipativo que parece poder permitirse la época de los «últimos hombres» —saciados y felices entre unas mercancías cuyo rastro demasiado a menudo es el de la sangre de los trabajadores de los denominados países «en vías de desarrollo»— coincide con el individuo soberano y monádicamente aislado dentro de sí mismo, titular de unos derechos individuales y privado de cualquier derecho social, sin vínculos que no sean las cadenas que le atan al circuito del intercambio y del consumo, de la producción fin en sí misma y del crecimiento infinito. El doble proceso de extensión de los derechos civiles y de erosión de los derechos sociales contribuye enormemente a reforzar el nuevo perfil antropológico de la mónada del disfrute, del superhombre posburgués, posproletario y ultracapitalista con unos lazos sociales rotos y con una mentalidad capitalista integral.

Además, ese doble proceso se presenta como uno de los múltiples secuestros de la mirada fomentados por el nuevo orden flexible, que opera permanentemente con vistas a distraer a las masas carentes de conciencia infeliz a fin de que la contradicción clasista y la agresión al mundo del trabajo y de la eticidad resulten invisibles para el Siervo, al que se insta a luchar en nombre de cuestiones que no llegan ni a rozar la relación de fuerzas hegemónica o que, no raras veces, acaban por consolidarla. La estrategia del secuestro de la mirada consiste en una práctica sistemática de implicación de los dominados en el mismo orden simbólico de los dominantes, y simultáneamente en el abandono del conflicto opositivo centrado en

la conciencia de la contradicción fundacional de la sociedad clasista.

Esa es la clave del bloque histórico actual, la suma ideológica de la no transformabilidad de las estructuras económicas y sociales y de la salvaguarda de un minimalismo reivindicativo de los derechos individuales, a fin de desviar la atención de la cuestión social y del conflicto de clases y, al mismo tiempo, para consolidar el individualismo depresivo de los «egoísmos sin impulso» [28] como clave emblemática de la época que ha elevado programáticamente el dogma thatcheriano de la «inexistencia de la sociedad» al rango de su credo político.

En este marco se explica también, en sus rasgos fundamentales, la cada vez más extensa retórica de la corrupción [29], con la que —así reza su lógica ideológica— se somete a acusación a la parte para legitimar al todo: esa es su función apotropaica. Al identificar de tanto en tanto grupos individuales o sujetos culpables de corrupción, se oculta la corrupción general y estructural de la sociedad de mercado. Se acusa de corrupción a la parte, admitiendo implícitamente que la totalidad está intrínsecamente libre de ella. De un simple vistazo, siempre que a su vez no esté corrompido, queda de manifiesto de forma cristalina que, en rigor, la totalidad está corrompida de pies a cabeza, que la sociedad de la mercantilización integral y del beneficio es la única fuente de sentido y el único motor capaz de hacer que la relación social funcione.

Mediante susodicha retórica, la corrupción puede a) figurar falsamente como excepción respecto a una realidad buena en sí, para que no aflore nunca la falsedad del todo, la «omnipresencia de la corrupción» [30]; y b) presentarse como blanco ideal para la realineación con lo existente, dando vida al «legalismo», es decir a la defensa del orden capitalista contra sus infractores, y a la apología del Todo justo y honrado frente a la parte falsa y corrupta.

Por ese camino no es que el sistema de producción como tal sea injusto, sino que lo injusto es cualquier elemento que contradiga su correcto funcionamiento. La disidencia con la parte corrupta acaba por consolidar la adhesión incondicional al Todo, subrepticiamente asumido como incorrupto. La función de la retórica de la corrupción

es, en ese sentido, análoga a la función de las condenas que actualmente dirige el orden del discurso contra todas las violencias posibles que no sean la violencia consustancial a la sociedad de mercado, cuya forma fundamental es la violencia económica inmanente y cotidiana.

La crítica a las violencias y a las corrupciones secuestra la mirada y la aparta de la corrupción intrínseca y de la violencia fisiológica de la sociedad de mercado. Se olvida, de esa forma, que el tecnocapitalismo, en tanto que nexo clasista centrado en una voluntad de poder que tiende a una autopotenciación infinita, es, por su propia naturaleza, un proyecto de annihilatio mundi, una inaudita violencia que se ejerce en perjuicio de lo existente en su totalidad: no solo contra el hombre (reducido a mercancía circulante y a la categoría de nuevo esclavo de los procesos de revalorización), sino también contra el ambiente circunstante (entendido a la manera de un stock disponible para las prácticas de la explotación de los recursos y de la devastación de la Tierra) y contra el reino de los animales (que, al carecer de la posibilidad de articular un discurso antagonista, son tratados ellos mismos como otros muchos objetos de consumo).

Bajo esa luz tendría que estar claro por qué motivos y sobre qué bases la lógica evolutiva del sistema crematístico tenía que ser ab intrinseco la descomposición del proletariado como clase an und für sich, y su consiguiente reconfiguración como clase sin conciencia y sin capacidad reivindicativa y opositiva, mera materia prima humana a la que explotar sin límites, y con unas normas enormemente parciales, siempre a favor del capital y no de los trabajadores.

El precariado, además de ser la clase que surge de las cenizas del proletariado, es un instrumento de los dominantes en el conflicto de clases. Ese aspecto resulta palmario para todo el que no sea presa del intangible teatro de las ideologías y de las grandes narraciones hegemónicas, que muestran siempre y solo los presuntos efectos positivos del precariado.

Como ha sugerido Guy Standing, «flexibilidad significa ventajas para los empresarios, riesgos e inseguridad para los trabajadores» [31]. Y además, implica establecer un nuevo punto de equilibrio del nexo

de fuerza y del conflicto entre Capital y Trabajo a favor del Señor y a expensas del Siervo. Significa, justamente, «superación» de la fase dialéctica, manteniendo la explotación unilateral y dejando atrás el conflicto biunívoco, y por consiguiente intensificando la primera mediante la eliminación del segundo.

Es cualquier cosa menos accidental o secundario el nexo que establece entre ellos la nueva modalidad laboral precaria y no estabilizada y la ofensiva neoliberal en perjuicio del Estado y del sector público. El sector público y estatal es, por naturaleza propia, el «santuario del trabajo regular y estable» [32], el lugar que mejor se ha resistido a las transformaciones del mundo del trabajo y a su reorganización bajo el signo de la competitividad universal, de la liberalización forzosa y de la precarización integral.

Por ese motivo, en el tránsito de la fase dialéctica a la fase absoluta, se ataca simultáneamente al empleo estable y regular, por una parte, y a la esfera del Estado y de lo público, por otra. Como ya hemos recordado, la precarización de las existencias y de la dimensión del trabajo va de la mano de la destrucción de la estabilidad ético-política garantizada por el Estado como poder externo al nexo mercantil y, además, como fuerza ética capaz de refrenarlo y regularlo, estableciendo límites a la liberalización y delimitando áreas de derechos y de servicios inaccesibles mediante la lógica del do ut des librecambista (seguridad y estabilidad laborales, asistencia sanitaria, prestación por jubilación, educación pública, etcétera).

La lógica de la precarización consustancial a la fase absoluta desarticula toda estabilidad, desde la laboral hasta la existencial. Avanza sistemáticamente contra cualquier instancia capaz de resistírsele y, por consiguiente, a mayor razón, contra el Estado —Hegel docet— como fundamento de la estabilidad de la «vida ética» (sittliches Leben).

5.4. Sin empleo fijo. Existencias por tiempo limitado

Quitadle a un hombre la dignidad de su trabajo y de su quehacer: lo tendréis en un puño y podréis hacer con él lo que queráis.

F. DOSTOYEVSKI, Humillados y ofendidos

Los años transcurridos entre 1980 y nuestro presente podrían definirse, modificando la fórmula de Hobsbawm, como los «cuarenta años ingloriosos» de la victoria del capital en fase de absolutización. El fanatismo económico y sus políticas centradas en el recorte de los derechos de los trabajadores y en la privatización desenfrenada se impusieron —según la política de la alternancia sin alternativa— con idéntica fuerza en presencia de gobiernos ora de centro-derecha, ora de centro-izquierda (Mitterrand en Francia, Blair en Gran Bretaña, D'Alema en Italia, etcétera).

La política, incapaz de vislumbrar alternativas, se ha rebajado al grado de simple continuación de la economía por otros medios. Se ha limitado a administrar las decisiones estructuralmente no democráticas del mercado y de la economía, y ha jurado fidelidad absoluta a los desiderata de los bancos de inversión privados internacionales, con la consiguiente compresión de los derechos sociales de las clases subalternas. En el arco de esos cuarenta ingloriosos años, el proletariado se ha diluido en el precariado, en una explotación de la fuerza de trabajo descontractualizada e infrarremunerada, que combina el clasismo capitalista con elementos de dependencia personal de tipo semifeudal [33].

En este escenario, sería un error considerar al precariado, como se hace a menudo, como una mera «modalidad laboral». En efecto, el precariado es la clave de conjunto de la fase absoluta de la crematística globalizada, centrada en el régimen temporal del

eterno presente y en la inestabilidad como forma general que satura el ámbito de la ética y de la política, del trabajo y de los sentimientos. Vulnerabilidad, precariedad e inseguridad reinan incontestadas por doquier, eternizando el estado actual, desertificando el porvenir y forzando a los individuos atomizados a soportar con frustrante impotencia este hechizo de alienación y de expropiación de la libertad, en la convicción generalizada de que la historia ha terminado y que ya no es posible proyectar el futuro ni actuar en su nombre.

Macabra metáfora de la era del eterno presente y de la contracción de las expectativas, el trabajo precario y el contrato temporal se basan en un nexo de esclavización que esboza cristalinamente la exclusión mutua entre mercado y libertad, entre competitividad y democracia: y que pone de manifiesto, una vez más, que la clase de los precarios debe ser entendida como la Aufhebung, como la «superación» en sentido hegeliano, de la clase de los proletarios [34].

El trabajo precario, ocasional y de duración limitada reproduce de forma hiperbólica el sojuzgamiento que no se ve, la esclavitud asalariada típica de la culminación de lo pecaminoso del capitalismo. Marx nos enseña que esa esclavitud consigue que coexistan la libertad jurídica con la esclavización económica, disimulada por la fictio juris del contrato «libre» de trabajo, donde el trabajador tiene que volver a enfrentarse una y otra vez a la halagüeña alternativa entre pasar hambre o aceptar unas imposiciones soberanamente dictadas por las inamovibles asimetrías de las relaciones de fuerza.

Al igual que el proletario, el precario no es libre de elegir si acepta o no trabajar y depender de la clase de los dominantes. Se ve obligado a hacerlo por la silenciosa coacción invisible de la diversificación de las funciones económicas y por la diferente posición que ocupa en el conflicto. Desde antes de acceder a la fase de la producción, ya en el ámbito de la circulación, el precario es siervo. Carente de todo menos de sus brazos y de su cabeza, de sus músculos y sus neuronas, el precario se ve obligado, igual que el proletario, a venderse al polo opuesto del Señor, que detenta los medios de producción y de sustento. Al igual que el proletariado, el precariado es una mercancía circulante en la esfera del mercado,

que puede adquirirse «libremente», y además de una forma no estable, y según las fluctuantes exigencias mercantilistas de la demanda y de la oferta.

Una vez más, tenemos que remitirnos a los análisis de Marx. Ellos nos permiten arrojar luz sobre la tesis subyacente al precariado, así como sobre la lógica que determina la esclavización disimulada del proletariado. Por ello, tal vez, cabría traducir plausiblemente el término alemán Arbeiter, con el que Marx designa al «obrero» fabril, por la fórmula «trabajador», para referirnos también, por extensión, al precario de hoy en día, en toda la amplia gama de sus manifestaciones.

En las páginas del primer libro del Capital, Marx muestra que la condición para que la «libre» compraventa de la fuerza de trabajo pueda producirse en el ámbito de la circulación es la existencia del trabajador «libre en el doble sentido [in dem Doppelsinn] de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía suya, y que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo» [35].

El trabajador, por consiguiente, tiene que ser libre jurídica y políticamente, es decir libre de las antiguas relaciones de esclavitud, de clientela o de servidumbre y de prestación que podemos hallar en las anteriores épocas históricas. En segundo lugar, en razón de la expropiación violenta a la que fue sometido históricamente en los albores del capitalismo con la «acumulación originaria», el trabajador es libre en una segunda acepción, es decir es libre de toda propiedad, «y de toda forma de existencia como cosa, de toda forma de existencia objetiva» [36].

En la base del precariado actual, igual que ocurría con el proletariado tradicional, encontramos la violencia originaria de los procesos de acumulación con los que el capital vino al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros. Si el trabajador fuera libre exclusivamente en la primera acepción, es decir carente de las ataduras que hacen de él una posesión de su patrón, la relación de fuerza entre capital y trabajo no subsistiría. En efecto, el trabajador no tendría ninguna razón para consentir por iniciativa propia una

relación encaminada a explotarle y a extraerle su plustrabajo. Nadie escogería jamás trabajar ocho horas al día en una fábrica organizada conforme al modelo fordista ni, en el caso de los precarios, para firmar unos contratos que, en el grado máximo de la alienación, exigen responder a llamadas telefónicas, en calidad de teleoperadores, durante horas y horas seguidas y sin garantías ni salvaguardas.

Así pues, la libertad jurídico-política coexiste con la esclavización material garantizada por la diferencia entre las relaciones económicas que ab origine, gracias a los procesos de expropiación forzosa y de acumulación originaria sobre los que fue instituyéndose el moderno modo de producción capitalista, sigue habiendo entre el trabajador y el capitalista; es decir entre dos figuras que, ya desde antes de la firma del contrato laboral, figuran una como Siervo y la otra como Señor.

La primera libertad, la libertad formal, queda neutralizada por la segunda, es decir por la condición de privación y de indigencia fisiológica que ocasiona. Ya no es necesario imponer por la fuerza de la ley lo que ocurre «libremente» por medio de una coacción puramente económica, inmanente a la relación social y a la estructuración clasista. Como sabemos, la primera libertad hace abstractamente posible lo que la segunda transforma concretamente en necesidad ineludible. La posibilidad abstracta de vender su fuerza de trabajo es, para el precario lo mismo que para el proletario, una necesidad concreta impuesta por la condición económica en la que se halla.

Si el siervo medieval no era libre en ninguna de las dos acepciones, y por consiguiente su servidumbre debía garantizarse de forma jurídica, el trabajador dependiente del capitalista está a merced de una servidumbre determinada por las dos libertades que hemos mencionado. La segunda anula la primera y, al mismo tiempo, contribuye a ocultar el carácter vinculante de la relación: por el contrario, hace que parezca que se basa en la libre búsqueda del interés personal de ambas partes.

El sojuzgamiento personal del esclavo, propiedad de su amo, ha sido sustituido por la subordinación de clase, en virtud de la cual el trabajador precarizado es individualmente independiente y

concretamente está a merced de la clase de los propietarios de los medios de producción. Al igual que el «esclavo asalariado» que describe Marx, el precario podrá librarse de un empleador concreto, pero nunca de la clase, de la que seguirá dependiendo para poder sobrevivir. Por consiguiente, las palabras con las que Marx describía a los esclavos asalariados de la fase manufacturera también se aplican al precario: «Así como el pueblo elegido lleva escrito en la frente que es propiedad de Jehová, la división del trabajo marca con hierro candente al obrero manufacturero, dejándole impresa la señal que lo distingue como propiedad del capital» [37].

Al igual que las del proletario, las cadenas del precario son invisibles, están ocultas por la doble libertad que plantea y siempre vuelve a plantear desde el principio el ciclo de la producción, pero además por el hecho de que él también es una propiedad, no de un capitalista concreto (al que, es más, puede abandonar en cualquier momento), sino de la clase de los capitalistas en cuanto tal, de la que nunca podrá desligarse.

El proletario en la fase dialéctica y el precario en la fase absoluta son las dos figuras en que se manifiesta la esclavitud económica o, hegelianamente, el nexo dialéctico de servidumbre consustancial a la relación clasista del modo de producción capitalista. En palabras del Capital de Marx:

Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismos derechos, y que solo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son personas jurídicamente iguales. Para que perdure esta relación es necesario que el poseedor de la fuerza de trabajo la venda siempre por un tiempo determinado, y nada más, ya que si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo, de poseedor de mercancía en simple mercancía. Como persona tiene que comportarse constantemente con respecto a su fuerza de trabajo como con respecto a su propiedad, y por tanto a su propia

mercancía, y únicamente está en condiciones de hacer eso en la medida en que la pone a disposición del comprador —se la cede para el consumo— solo transitoriamente, por un lapso determinado, no renunciando, por tanto, con su enajenación a su propiedad sobre ella [38].

Hay otro aspecto que contribuye a hacer del precariado una nueva forma de esclavitud permanente, aunque sea de formas flexibles e intermitentes [39]. En este caso, se registra una diferencia efectiva respecto al caso específico del proletariado, que, mediante sus luchas y su adhesión al proyecto de redención social llamado comunismo, podía imaginar un porvenir radiante que, aun siendo utópico en algunos aspectos, permitía dar sentido a las luchas que inervaban el presente y a las prácticas del antagonismo. El cuadro de Pellizza da Volpedo nos devuelve una representación plástica de ello.

En cambio, el trabajo flexible y precario se caracteriza como una expropiación forzosa de la posibilidad de proyectar el porvenir, además de una expropiación de plustrabajo: obliga a la mezcolanza de los homines precari a pensar en su presente y a proyectar su futuro en la única dimensión, limitadora y cosificadora, de la producción y del intercambio elevado a la categoría de horizonte único e insuperable [40]. La perspectiva futura y el «sueño de una cosa» —los grandes movilizadores de la praxis y de las reivindicaciones del proletariado en la fase dialéctica— se eclipsan. En su lugar únicamente sobreviven la incertidumbre y la sensación de inestabilidad, pero también la sensación de ausencia de futuro: el régimen temporal del eterno presente, con la consiguiente proliferación de las pasiones tristes y de la resignación depresiva, no permite que florezca la razón utópica ni que se organice el conflicto.

Cuando un mundo histórico logra convencer a las mentes de sus moradores de su propia eternidad o, si se prefiere, de la imposibilidad de trascender un presente cuajado de contradicciones, por eso mismo se agosta la pasión utópica y se eclipsa cualquier posible proyecto transformador. Las lógicas del dominio acaban siendo interiorizadas incluso por los dominados, que por eso mismo

resultan, al mismo tiempo, subalternos. En tanto que posproletario, es decir una vez que ha logrado dejar atrás la lucha de clases en su forma tradicional, el capitalismo absolutus ya puede relacionarse con el proletariado pero no como una clase en sí y para sí, dotada de su propia visión del mundo, de conciencia opositiva, de una conflictividad revolucionaria y de una organización política que lo represente. Ahora, por el contrario, puede tratarlo desde el punto de vista del empresario, como una secuencia de meras unidades atómicas privatizadas de fuerza de trabajo flexible y precaria, ideológicamente neutralizadas y, para colmo, integradas en la ideología dominante: gramscianamente dominadas y subalternas, esas unidades sufren pasivamente las veleidades del mercado y las decisiones soberanas de las políticas neoliberales unívocamente gestionadas por el Señor posburgués [41].

Desde ese punto de vista, cabría decir que, con la fase flexible y absoluta, se ha producido una especie de refeudalización globalista de las relaciones sociales; en virtud de la cual, como esbozaremos, el precario está, por su dependencia y sumisión, decididamente más cerca del siervo feudal de lo que nunca lo estuvo el proletario.

Ayer igual que hoy, la lógica inmanente a las relaciones es la lógica por la que el capital no responde en términos de justicia y de reconocimiento, a menos que se vea obligado a hacerlo por los embates de la crítica y por la reacción organizada del Siervo. Por ello, como se ha señalado desde distintos ámbitos, en la era del precariado y del contrato temporal se está generalizando cierta nostalgia de la sociedad salarial del empleo fijo y de los derechos reconocidos, del Estado del bienestar y de la capacidad de negociación del mundo del trabajo [42].

Como hemos subrayado, el tránsito del proletariado de la fase dialéctica al precariado de la fase absoluta se inscribe plenamente en la dinámica de la absolutización del capital y, por consiguiente, de su liberación de ese límite que todavía seguía encontrando en una clase en sí y para sí que, a pesar de que demostró no ser capaz de producir una revolución intermodal, supo de todas formas limitar con huelgas y protestas a gran escala la voracidad de ese vampiro —la producción capitalista— que, como nos recuerda Marx, vive «al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto

más trabajo chupa» [43].

En efecto —nos enseña Marx [44]—, el capital podría ir incluso más allá de esa «última Tule» que es la jornada laboral, hasta adueñarse de la totalidad de la existencia de los individuos, si la sociedad no reaccionara estableciendo límites y organizando estrategias de desobediencia meditada. Para llevarlo a la práctica, históricamente es necesario el proletariado como clase an und für sich, políticamente organizada y consciente de sí misma como sujeto unitario.

Seguramente cabría observar que Marx, con su aparato teórico —aunque también el Lukács de Historia y conciencia de clase—, instaura una problemática identidad entre la clase histórico-filosófica de los proletarios, protagonistas demiúrgicos de la historia en el modo de producción capitalista y destinados a liberar a la humanidad, y la clase económico-social de los asalariados, víctimas de la extracción del plustrabajo y de la explotación [45].

Dicha identidad, abocada a demostrarse falaz, se basaría en una indebida mezcolanza de filosofía de la historia, sociología y economía. Y, sin embargo, eso no quita que justamente gracias a los conflictos de la clase obrera en sí y para sí, organizada y consciente, ha sido históricamente posible limitar y refrenar la insaciable sed de beneficios y de plusvalor característica del capital.

El precariado es el resultado no solo de la política de un capital triunfante, sino también de la destrucción de la conciencia de clase proletaria y, a la vez, de la desestructuración de la clase media burguesa, ahora flexibilizada y también sometida a la global class apátrida, neofeudal y con inconsciencia feliz.

De ahí ha surgido un polvillo amorfo de unidades seriadas, individuales y consumistas, cualitativamente intercambiables, sin espesor crítico ni identidad, impregnadas de la jerga anglófona de los mercados, y diversificadas cuantitativamente solo por las diferencias en el valor de cambio de que son portadoras.

El individualismo deseticizado y pasivo característico del capitalismo flexible posburgués y posproletario contribuye de forma no desdeñable a la desestructuración de la conciencia de clase

basada en la capacidad de relacionar experiencias y sufrimientos, así como puntos de vista comunes sobre la redención mediada por la lucha.

5.5. Economización del conflicto y desactivación de la conciencia opositiva

Es oprobioso creer que a través de un salario más alto la sustancia de su miseria, quiero decir su condición servil impersonal, pueda ser eliminada.

F. NIETZSCHE, Aurora

Para descifrar la lógica del desarrollo que ha conducido a la disolución del proletariado en el precariado puede resultar útil remitirnos al estudio de Bauman titulado Memorias de clase (1982). La tesis de Memorias de clase es que el capitalismo, al esclavizar a una clase y alienar al conjunto de la sociedad (dominantes incluidos), acaba produciendo una patología específica que puede, con todo el derecho, denominarse «economización» (economization). Dicha patología, fruto de una creciente cosificación, consiste en una progresiva asunción del momento económico como única fuente de sentido o, si se prefiere, en el sacrificio de todos los valores posibles sobre el altar del mero valor de cambio.

Tamaña ceguera ideológica, que Gramsci criticará en los Cuadernos de la cárcel a través de la categoría de «cretinismo económico» [46], acaba por ofuscar incluso la conciencia del Siervo; que, de forma lenta y gradual a lo largo de la época de las luchas de clase, ha ido deslizándose cada vez más desde la lucha por la superación revolucionaria del modo de producción capitalista hacia la lucha en el seno del sistema de producción con vistas a una mejora de las condiciones contractuales (salarios más altos, garantías, reducción de la jornada laboral, etcétera).

Eso significa que, paulatinamente, el sistema crematístico acaba

siendo interiorizado por la conciencia proletaria como destino insuperable o, en cualquier caso, como presupuesto irrevocable, sobre cuyo terreno librar sus luchas por los salarios y por las condiciones económicas. Esa transición, que también puede entenderse como el abandono de un punto de vista revolucionario en aras de una perspectiva reformista, para Bauman encierra el secreto de la economización del conflicto y, con él, el de la victoria material e inmaterial del capital: «Con ello me refiero a la sustitución de la negociación colectiva de los salarios y de la jornada laboral en lugar del conflicto inicial por el control del proceso de producción, y del cuerpo y del alma de los productores» [47].

Luchar exclusivamente por el salario y por su aumento significa, de hecho, ser prisionero, por esa misma razón, de la lógica cosificadora de la economización y, por consiguiente, del espíritu del capitalismo como totalidad real y simbólica, estructural y superestructural [48].

En otras palabras, el error está en la reconfiguración del choque de clases en la forma de un mero conflicto entre intereses económicos; un enfrentamiento donde los proletarios aspiran a un aumento de los salarios y los capitalistas a su reducción, y donde por consiguiente el que gana de partida, desde siempre, es el propio capital: cuya premisa general —la economización integral del trabajo, de la conciencia y del mundo de la vida en su totalidad— ya ni siquiera se pone en entredicho.

A decir verdad, Bauman tiende a retrodatar el proceso de economización del conflicto, mientras que, a nuestro juicio, es preciso situar su génesis y sus desarrollos, en sentido propio, en la década de 1960, es decir en concomitancia con el proceso que, en el côté de la otra clase integrante de la fase dialéctica, llevó a la fragmentación y más tarde a la disolución de la burguesía como clase dotada de conciencia infeliz y de valores no supeditados a la forma mercancía [49]. La economización del conflicto y el desaburguesamiento del sistema de las necesidades propio del 68 van de la mano y se presentan como momentos esenciales para la lógica de desarrollo del capitalismo en su tránsito al nuevo ordenamiento absoluto, posburgués y posproletario: en otras

palabras, son pasos obligados para esa neutralización del elemento proletario y del elemento burgués que es el fundamento mismo de la evolución deseticizadora del mercado en su forma absoluta.

Fue a partir de los años sesenta cuando terminó la lucha del Siervo por el reconocimiento, de una forma clara y bastante transparente, al aceptar como condición propia irrenunciable el sistema capitalista de producción, y ha ido limitándose cada vez más a una batalla social con vistas a la mejora de los salarios y no a la superación del cosmos sociopolítico.

Si bien, como constata The Making of the English Working Class, hacia 1840 la población trabajadora inglesa estaba marginalmente mejor que hacía cincuenta años, a pesar de todo seguía padeciendo esa leve mejora como una experiencia traumática y en sí no positiva. En efecto, sin ser todavía víctima de los procesos de economización del conflicto, la clase trabajadora inglesa ya era capaz de establecer la conexión entre la mejoría económica con el empeoramiento general de la condición obrera, cada vez más supeditada al dominio del capital.

En la década de 1960, esa capacidad de distinguir entre los dos ámbitos se eclipsa, y el propio proletariado interioriza el economicismo extremo como valor propio, con la colaboración de la persuasiva ideología de las «expectativas crecientes». De esa forma, conforme a una lógica proféticamente descifrada por Max Horkheimer, «las ideas de los obreros tienden a modelarse sobre la ideología de los negocios de sus jefes» [50], metabolizando el valor económico como único recurso simbólico y como única fuente de sentido.

Resulta legítimo afirmar, a posteriori, que la economización del conflicto se caracteriza por una dinámica integradora convergente con el ritmo inmanente del capitalismo, centrado en la generalización de la forma mercancía incluso a los ámbitos de la vida individual y social, a los que antes era totalmente ajena, y que culmina con la interiorización de la sociedad de mercado como único modo posible de existencia y de producción. Por consiguiente, las políticas sociales del Estado presentaban el evidente objetivo de la puesta en marcha de medidas de redistribución social encaminadas a integrar a la clase obrera y, por tanto, a alejar el

comunismo como vuelco del orden vigente.

Como ya hemos apuntado, para llegar a ser absoluto, el capital tiene que hacerse posburgués y posproletario. Es decir, tiene que colonizar con la forma mercancía aquellas realidades materiales y simbólicas que la antigua clase burguesa y la antigua clase proletaria mantenían en una condición no mercantilizada ni mercantilizable. Para alcanzar ese objetivo, el capital tiene que disolver la eticidad burguesa ante todo en el plano de la conciencia y de los valores (mayo del 68) y la dimensión proletaria de las luchas contra el capital, ahora redefinidas, mediante los procesos de economización, como luchas en el marco del capital asumido como destino ineludible. Tiene que transformar a los burgueses y a los proletarios en una plebe uniforme y consumista, endeudada y dependiente del capital tanto material como inmaterialmente.

A partir del 68, el conflicto sindical y político se mantiene, y de hecho ha ido recrudeciéndose, pero ahora crece sobre el sólido fundamento de la aceptación estratégica del marco de conductas y de consumos de la sociedad de mercado, conforme a un punto de vista que, coherente también en eso con la orientación economicista, tiende a hacerse cada vez más individualizado: «La noción general de la lucha del “trabajo contra el capital”», puntualiza Bauman, «aún está contenida en la memoria colectiva de los orígenes, pero ahora cubre sustancialmente la búsqueda de ventajas individuales» [51] en el horizonte de una sociedad hedonista en proceso de redefinición posburguesa y posproletaria como sistema de las necesidades competitivo para superhombres con una voluntad de poder individual y consumista ilimitada.

Como sabemos, ya la Escuela de Fráncfort, al injertar a Freud en Marx, había intentado comprender esa enigmática transición, esa normalización de la conciencia proletaria mediante su adhesión automática al mundo capitalista de los consumos. De la economización del conflicto surge una estrategia de lucha sideralmente alejada de la anterior Kampf um Anerkennung propia de la fase dialéctica: una estrategia donde el conflicto se considera fisiológico pero, al mismo tiempo, se circunscribe rigurosamente al reparto del producto y no llega a afectar al ámbito más amplio de los nexos de producción [52]. La relación de fuerzas clasista no se

pone en discusión como tal: únicamente sus efectos son objeto de negociación colectiva y de conflicto. Lo que se discute es el reparto, no la producción.

De ahí surge, rectius, una «lucha distributiva» [53] que acaba, incluso más allá de sus intenciones, dejando intactas las relaciones de fuerzas de la producción, y además, para desviar la atención de ellas, encauzando la mirada siempre y solo hacia los procesos distributivos, que sin duda no son menos inicuos y clasistas que las primeras. Pelearse y discrepar sobre la forma más ecuánime de repartir el plusvalor es solo una de las múltiples maneras de legitimar su principio.

Por consiguiente, con el «conflicto sobre el control de la distribución y no de la producción» [54] se empieza a luchar contra las consecuencias, ya sin afrontar las causas, en una supresión integral y colectiva del hecho de que «per la contradizion che nol consente» [la contradicción que no lo consiente] (Infierno, XXVII, v. 20) no es posible eliminar las primeras dejando subsistir las segundas. Con la economización del conflicto, capitalistas y obreros, por paradójico que pueda parecer prima facie, se convierten, entonces, en «socios en un juego donde ambas partes persiguen los mismos objetivos» [55], la misma visión cada vez más claramente homologada bajo el signo del sistema de las necesidades deseticizado e, ipso facto, posburgués y posproletario.

Ya no se lucha contra el sistema, sino dentro del sistema. Paralelamente, como hemos subrayado, las fuerzas progresistas estaban abandonando la lucha contra el capital para pasar, sin reservas, a la lucha por el capital. Los dos procesos, en apariencia no relacionados, resultan estar recíprocamente inervados. Constituyen los dos momentos fundamentales del paso a la fase absoluta, donde se extingue la burguesía, se eclipsa el proletariado y se impone la refeudalización globalista posburguesa y posproletaria de la relación social clasista bajo la hegemonía del nuevo Señor posburgués, oligárquico y competitivista, con la consiguiente redefinición de la sociedad toda como rebaño de consumidores, y con el reposicionamiento ideológico de la Izquierda de la Costumbre como ala superestructural a merced de la estructura de la Derecha del Dinero.

En efecto, existe una relación simbiótica —a cuya luz es posible interpretar la esencia de la fase absoluta in statu nascendi— entre, por un lado, la desarticulación de la conciencia infeliz burguesa y la reconfiguración de la burguesía, en parte como nueva plebe flexible y en parte como clase apátrida con inconsciencia feliz y, por otro, la descomposición de la conciencia opositiva proletaria como clase en un primer momento conflictiva dentro del sistema y no contra él, y después, en una segunda fase, como agregado precario de átomos seriados portadores de fuerza de trabajo suministrada de formas flexibles y no garantizadas, sin capacidad opositiva y sin conciencia de clase.

Desde que, a partir de los años setenta, llegó a su culminación el «acuerdo posbélico entre capital y trabajo» [56] y el conflicto de clase se hizo económico, por esa misma razón también se generaron las condiciones para la disolución del proletariado como clase an und für sich, y para su descomposición, que culminaría en el paso al precariado. El hecho de que se empezara a retribuir con salarios más altos a los obreros para no dejar productos sin vender provocó que, por un lado, los trabajadores pudieran adquirir las mercancías que ellos mismos producían. De esa forma, para los capitalistas los salarios pasaron a ser un coste y, al mismo tiempo, un beneficio. A través de la compra del producto volvía a ingresar lo que había salido bajo la forma de salarios más altos. Por otra parte, la elevación de los salarios generó un consenso entre los propios oprimidos, que metabolizaron el sistema de la producción, transformando la lucha en una simple reivindicación de mejoras salariales (para disfrutar mejor de las mercancías circulantes), sin poner ya en discusión la producción en cuanto tal.

En su forma tradicional, la lucha de clases, en la fase absoluta, es inexistente, no solo porque los nuevos esclavos (en el tránsito del proletariado al precariado) no son conscientes de serlo, o no consiguen imaginar que ya no lo son, sino también en la medida en que el enfrentamiento de clases, donde aún sigue siendo practicado por el Siervo, se desarrolla en el terreno de la aceptación preliminar del fundamentalismo económico como destino insuperable.

La economización del conflicto llega a su culminación en la práctica actual de las class actions, las demandas colectivas de los

consumidores que nunca ponen en discusión el gesto consumista en sí, suspendido entre la alienación y el adormecimiento de la conciencia, sino que protestan —en una especie de legalismo consumista— siempre y solo contra los abusos o las irregularidades que, con la ayuda de la corrupción, entorpecen el funcionamiento a plena potencia de sus dinámicas.

La economización del conflicto, la domesticación del Siervo, el abandono del punto de vista revolucionario y la adaptación al sistema de las alienaciones tranquilizadoras se narran con una inconmensurable eficacia en esa obra maestra tragicómica que es Fantozzi (1975), la película de Paolo Villaggio basada en el libro homónimo de 1971. Cuando se interpreta más allá de su primer y más inmediato nivel cómico, la película —y con ella la saga que le siguió— desnuda críticamente la unidimensionalidad y las contradicciones de la existencia del trabajador del capitalismo avanzado. En particular, el final de la primera entrega de la saga esboza nítidamente la economización del conflicto y, al mismo tiempo, la integración del proletariado en la lógica del nuevo orden dominante, que conlleva la domesticación del espíritu opositivo y la disgregación de la conciencia antagonista.

Cuando Fantozzi, el protagonista, paradigma de la explotación sufrida en silencio, empieza a frecuentar en el lugar de trabajo al «compañero Folagra», conocido comunista en lucha contra el sistema patronal, su perspectiva cambia radicalmente. A través de las acaloradas discusiones con su nuevo interlocutor y de la lectura vespertina de los clásicos del pensamiento marxista, Fantozzi va adquiriendo conciencia del conflicto y de la relación en absoluto neutral que vincula a los empleadores con los trabajadores. Va dejando poco a poco a un lado la falsa representación ideológica con la que el Señor oculta el conflicto como fundamento de la relación: «Durante veinte años», exclama Fantozzi después de haber leído a Marx, «me hicieron creer que me daban trabajo solo porque son buenos».

Tras realizar un acto de vandalismo contra la empresa para la que trabaja, Fantozzi es convocado por el «megadirector galáctico en persona», emblema del poder absoluto, autárquico e intangible del capital, de la que se rumoreaba que solo era «una entidad abstracta»

carente de identidad humana. En presencia del megadirector, Fantozzi expone el punto de vista conflictivo del Siervo en busca de la emancipación y del reconocimiento mediante el conflicto: articula abiertamente la lucha irreconciliable que separa a «los patronos, los explotadores» de aquellos a los que Fantozzi no duda en denominar «los esclavos, los muertos de hambre».

Sin embargo, el megadirector invierte las gramáticas: niega el conflicto y pinta un escenario pacificado, donde en lugar del antagonismo entre Siervo y Señor se da una relación igualitaria entre colaboradores que cooperan con vistas a un mismo objetivo y sobre la base de una misma visión del mundo. Los que para Fantozzi son «patronos», «explotadores» y «muertos de hambre», desde el punto de vista del megadirector figuran, de forma neutra, como «empleadores», «clase acomodada» y «clase menos pudiente».

La película concluye con la escena del «acuario de los empleados», el paradisíaco lugar reservado, mediante una especie de beatificación laboral, a los subordinados que han realizado su trabajo con mayor dedicación y fidelidad. En ese momento Fantozzi, obnubilado ante la visión extática del acuario y por la posibilidad de formar parte de él, abandona la conciencia opositiva y se alinea con las posturas del megadirector. Renuncia a la lucha contra el sistema, al quedar seducido por la perspectiva de conseguir él también beneficios individuales; abandona el proyecto de una emancipación social mediante la superación de una situación objetivamente injusta, para sumarse al proyecto de su propio éxito individual en la aceptación de la contradicción. La victoria del Señor está mediada por la integración economicista del Siervo en su proyecto, pero también por la asimilación, por parte de los dominados, de la perspectiva ideológica de los dominantes.

El megadirector autoriza el ingreso de Fantozzi en el codiciado paraíso de los trabajadores dirigiéndole las siguientes emblemáticas palabras: «Por favor: sea usted siempre respetuoso y fiel». En esas escenas se narra, con un registro a caballo entre lo trágico y lo cómico, la disgregación histórica del proletariado como clase en sí y para sí y su tránsito del «sueño de una cosa» marxiano al sueño de las cosas mercantilista. La economización del conflicto marca, una vez más, la premisa necesaria para la reconversión del Siervo en un

ser dócil y apegado a sus propias cadenas, en un sujeto domesticado que sueña con ingresar en el acuario de los empleados y ya no sueña con el derrocamiento del orden injusto de la sociedad clasista.

5.6. «Glebalización»: neofeudalismo y el Sacro Imperio Romano de las finanzas

La fuerza del capital lo es todo, la Bolsa es todo, mientras que el Parlamento y las elecciones no son más que muñecos, marionetas.

LENIN, Sobre el Estado

Para subrayar el carácter íntimamente teológico del capitalismo absoluto como nuevo monoteísmo del mercado y la refeudalización globalista de los nexos sociales en que se basa, hay quien ha acuñado la expresión «capitalesimo» [57] [«capiteudalismo»], síntesis económica del feudalismo y del capitalismo, y por consiguiente del orden socioeconómico y de la matriz teológica [58].

El «capiteudalismo» como monoteísmo del mercado ha ido estructurándose, en el arco temporal que va de 1989 hasta nuestro presente, como un sistema capilar de control absoluto sobre un territorio fragmentado y accidentado, en una especie de «Sacro Imperio Romano de las finanzas» [59]. En sus espacios ilimitados, todo depende de forma incondicional de los caprichos del mercado. Los nuevos feudatarios —las oligarquías económicas y los magnates de las finanzas— disponen de un poder cada vez mayor, en detrimento de la nueva plebe y de los nuevos siervos, cada vez más numerosos, explotados, pobres e incapaces de reaccionar. Al hacerse absoluto, el capital se convierte al mismo tiempo y de forma definitiva en el nuevo Absoluto, sucesor lógico y cronológico de la tradicional divinidad trascendente.

El nuevo orden mundial posterior a 1989 ha ido estructurándose en la forma de una refeudalización de la relación social capitalista en el marco de un espacio global unificado que cabría encuadrar como materialización de la «nueva Edad Media» preconizada por Alain

Minc en 1993 [60]. La orientación, típicamente capitalista, sigue siendo la revalorización ilimitada del valor, con las consiguientes patologías de la alienación, de la cosificación y de la asimetría clasista.

No obstante, la forma social del clasismo presenta fuertes e inconfesables analogías con la estructura feudal. La opresión pasivamente sufrida por los dominados alcanza una intensidad extraordinaria con el retorno del trabajo servil y de las corvées (empleos como becario, falso voluntariado, trabajos a tiempo parcial ficticios, etcétera), con el reposicionamiento del Siervo en función de sujeto suplicante no reivindicativo y con la redefinición del Señor como dominus absolutus, como feudatario sin trabas y como autócrata que toma las decisiones. El propio mercado se presenta en la inédita forma de un nuevo Absoluto inmanente, al que se subordina cualquier dimensión real y simbólica.

Como ha puesto de manifiesto Thomas Piketty [61], durante el periodo posterior a la tan celebrada belle époque del fin del comunismo estamos asistiendo a la constitución de una nueva forma de capitalismo feudalizado, donde la riqueza está desvinculada del trabajo, y la polarización entre el vértice y la base se hace cada día más intensa [62]. Como prueba de ello, y del triunfo absoluto de la inegalité parmi les hommes de rousseauniana memoria, basta recordar, en passsant, que en 2016 el administrador delegado y deslocalizador de la empresa Fiat, el turbocapitalista posburgués Sergio Marchionne, cobraba más de 37.000 veces lo que un obrero de su empresa [63]. Por su parte, en su día, el empresario burgués Adriano Olivetti [20] , emblema de un capitalismo todavía impregnado de eticidad burguesa, estigmatizó por considerarla inaceptable la posibilidad de que un empleador llegara al extremo de cobrar un sueldo más de diez veces mayor que el de un trabajador suyo.

Según un tema crucial incluso en los análisis económicos de Stiglitz [64], «desigualdad» es cada vez más irrefutablemente le mot d'ordre de un sistema globalizado que ideológicamente celebra como libertad universal que los dominantes puedan actuar sin ningún tipo de normas, exprimiendo hasta la última gota a las clases trabajadoras precarizadas y a la clase media en fase de

descomposición hacia abajo [65].

Lejos de ser una condición natural-eterna o el resultado imponderable de unos procesos fatales, el diferencial de riqueza y de poder que se hace cada día más intenso y que constituye el fundamento mismo de la asimetría social convencionalmente denominada capitalismo, responde a una política de clase muy concreta que gestionan los dominantes para su beneficio exclusivo: en ello descansa la esencia de la «desigualdad como opción política» [66].

Una vez superada la fase dialéctica del conflicto, la crematística absoluta reanuda e intensifica la tendencia de la fase abstracta, ahora ensalzada y potenciada como la nueva síntesis después del tránsito por lo negativo. Puede liquidar cualquier residuo de las fuerzas que la refrenaban y la disciplinaban. Puede echar abajo cualquier norma, dejar a un lado a los sindicatos, conseguir el máximo plusvalor mediante nuevas y más intensas formas de explotación, utilizando a los trabajadores como si fueran mercancías disponibles y sin derechos [67].

Por encima de los poderes políticos tradicionales, que acaban dependiendo de sus deseos, la élites financieras posburguesas que constituyen la global class neoseñorial dominante, gestionan soberanamente el nuevo orden mundial refeudalizado de la economía despolitizada. Además, dicho orden está garantizado por la presencia «sensiblemente hipersensible» del nuevo monoteísmo inmanente, el mercado elevado a la categoría de Absoluto mundano, de principio rector de la totalidad de la reproducción social («¡No tendrás otro Dios que yo!»).

En efecto, la analogía con la Edad Media y con el modo de producción feudal podría resultar heurísticamente fecunda para comprender la refeudalización del nexo social en la era de la economía financierizada. El ideal medieval de la universalidad de la religión cristiana vuelve a presentarse, mutatis mutandis, como ideología de la globalización del mercado, la más emblemática culminación simbólica del capitalismo absolutus. Conforme a lo que ha apuntado Benjamin R. Barber, el «mundo confuso» de la Edad Media, «hecho de fragmentos cosidos entre sí por la abstracción del cristianismo» [68], puede compararse fecundamente con el actual

imperio del sector financiero global: «La abstracción de hoy es el mercado de los consumidores, no menos universal con todo su insistente secularismo materialista» [69].

El carácter eminentemente regresivo de la globalización como unificación jurídica y mercantil del género humano descansa también en que la superación del Estado nacional-nacionalista no se produce hacia adelante, mediante el establecimiento de confederaciones de Estados soberanos nacionales solidarios (o sea mediante la materialización de un auténtico internacionalismo, es decir de un vínculo pacífico y comunitario inter nationes): se produce, por el contrario, hacia atrás, a través de la vuelta a una forma de imperio falsamente cosmopolita, monopolar y agresivo, que aniquila toda diversidad en nombre del mercado único y del perfil del consumidor desarraigado y apátrida, realización perfecta del «se» (man, en alemán) anónimo e impersonal esbozado por Heidegger en Ser y tiempo.

En el tránsito del moderno sistema de Estados soberanos nacionales (jus publicum europaeum) al posmoderno y neofeudal imperio mundializado americanocéntrico, la refundación del poder conforme al modelo hobbesiano también obedece al miedo, mejor dicho al terror, como condición fundamental para el nuevo pacto de subordinación de los súbditos al nuevo señor del mundo. De ahí ha surgido el nuevo orden desoberanizado híper-liberal y anarco-capitalista, que uniformiza el planeta en la desigualdad capitalista de un sistema de las necesidades carente de límites y que ha llegado a ser absolutus.

Se trata de un orden neofeudal abstractamente pluralista y concretamente unidimensional, pues en política exterior se centra en los regime changes (que aspiran a derrocar cualquier gobierno no alineado, ya sea con bombardeos éticos y misiles inteligentes o con los golpes de Estado posmodernos y financieros de las velvet revolutions) y en la alternancia sin alternativa en política interior, mediante la proliferación de partidos intercambiables de centro-derecha y de centro-izquierda, que juraron preventivamente fidelidad al mercado soberano y al orden geopolítico atlantista.

El partido único de las sociedades veterototalitarias, costoso en términos de vidas humanas y de prácticas de la represión activa, ha

sido sustituido por el más eficaz y menos directamente visible principio de la alternancia única del neo-totalitarismo glamour capitalista [70], «sistema que puede ser perfectamente compatible con un "pluralismo" de partidos, de periódicos, de "poderes que se contrapesan", etcétera» [71]. En el triunfo del extremismo de centro, hoy el campo político está ocupado por los liberales conservadores, los liberales de centro y los liberales de izquierdas, sin que obviamente nunca se haya cuestionado realmente el propio liberalismo, destinado a triunfar al margen de cuál sea, en concreto, el grupo político ganador [72].

En la nueva Edad Media financiera, el infiel pasa a ser el «terrorista», es decir, a todos los efectos, quienquiera que —tanto a nivel individual como a nivel de Estado— no se doblegue a la ampliación del mercado a escala planetaria y a la subordinación de todas las regiones del planeta a un Occidente liderado por la monarquía talasocrática de las barras y las estrellas. Con el terrorista, exactamente igual que con el infiel, no es posible diálogo ni negociación alguna, sino únicamente la práctica de la cruzada. Hoy en día, esta se reconfigura en la forma de una permanente cruzada posmoderna mediante la cual se agrede militarmente, siempre en nombre de los derechos humanos y de la democracia de los misiles «para llevar», a todo país no alineado con el ordo mercantilista y reacio al Washington consensus, a fin de que triunfe por doquier esa pax americana que cada vez se parece más al desierto que menciona Tácito (ubi solitudinem faciunt, pacem appellant) [21] .

Ahí radica lo que, en otro lugar [73], hemos designado como cuarta guerra mundial, es decir la contienda que, después de la tercera (la Guerra Fría) está librando la potencia del dólar —el Leviatán del nuevo orden planetario— contra todos los Estados que no se doblegan al dominio monopolar de la globalización financiera americanocéntrica y exportada manu militari por la monarquía de las barras y estrellas, y vector político del mundialismo económico.

La ideología mundialista presenta en positivo, pero siempre evitando mostrar la maraña de contradicciones que lo acompaña, el ideal, ya hecho realidad, de un sistema de las necesidades sin fronteras ni limitaciones, que coincide con el mundo reducido a un

mercado globocrático. La globalización unipolar, despliegue planetario de lo inauténtico, es la forma flexible y posmoderna del imperialismo y de la cruzada medieval [74]: es, por consiguiente, justo lo contrario del tranquilizante universalismo pacífico de los derechos humanos con que la presenta el nuevo orden simbólico de la pesada losa monocultural del pensamiento único políticamente correcto y éticamente corrupto.

5.7. Laboratores, oratores, bellatores: una sociedad refeudalizada

Algunos rezan, otros luchan, y otros trabajan.

ADALBERÓN DE LAON, Poema al rey Roberto

Al igual que la Edad Media, también el «capiteudalismo» presenta una estructura social tripartita que nos trae a la mente la estructura in ordine triplex que comenta Adalberón de Laon en el Carmen ad Robertum regem: nunc orant, alii pugnant, aliique laborant [75]. En el marco del nuevo feudalismo financiero, los nuevos oratores son el clero regular periodístico, el circo mediático, y el clero secular académico e intelectual. Retomando la definición de Gramsci, todos ellos forman «una casta o un sacerdocio» [76] que gestiona los espacios del consenso desde las portadas de los periódicos y desde los campus universitarios liberal estadounidenses con veleidades libertarias y cosmopolitas.

Con los servicios que prestan, mantienen siempre vivo lo que La societé du spectacle de Guy Debord define como el «monólogo elogioso» [77] del orden dominante. Su tarea, por emplear las palabras de Gramsci, consiste en «crear un conformismo social que sea útil para la línea de desarrollo del grupo dirigente» [78].

Conforme a un espectro que se extiende desde los periodistas nihilistas hasta los nuevos epígonos de la «miseria de la filosofía», los oratores posmodernos cumplen, aunque sea desde distintos puntos de vista, una función análoga a la del antiguo clero: aportan marcos ideológicos de glorificación de lo Absoluto, que hoy ya no coincide con el Dios de los cielos sino con el monoteísmo inmanente de la producción, del intercambio y de la circulación (el sistema de las necesidades divinizado), santificado como el mejor de los mundos posibles o, en cualquier caso, como el único.

«¡No tendrás más sociedad que esta!» es el gran mandamiento de la religión del capital que los oratores posmodernos de la knowledge class transmiten de forma ubicua en todas sus aportaciones narrativas. En el fondo, ese es el sentido del nuevo «positivismo trágico» [79], que, cargado de pathos religioso y de amor fati, sigue haciendo del desencanto la única tonalidad psicopolítica permitida. Convence a nuestras mentes de que no hay que interpretar ni transformar lo existente, sino que simplemente hay que aguantarlo y apoyarlo, constatarlo y aceptarlo.

Al promover en todos los frentes la posmodernización de las conciencias, los oratores neofeudales santifican el mercado monoteísta (condenando al ostracismo a quienquiera que se atreva a poner en discusión su centralidad inapelable) y, al mismo tiempo, le garantizan a la élite privatizadora liberal-libertaria el mantenimiento de los dominados en un cautiverio simbólico: consiguen que los laboratores precarizados posburgueses y posproletarios asuman las categorías conceptuales que glorifican la nueva Edad Media turbocapitalista y la distancia cada vez más vertical que separa el vértice de la base. Los mantienen en la condición de los esclavos de la caverna de la República de Platón, desconocedores de su cautiverio porque son incapaces de liberarse del orden del discurso que, reflejado por todas partes sobre el fondo de la cueva, ensalza ideológicamente su cautiverio hasta la categoría de mejor, y también único, mundo posible.

Los oratores transmiten y propalan como si todos emitieran a través de una única señal institucional (periódicos, el mundo académico, las revistas, los institutos, la televisión) los marcos ideológicos esenciales para la conservación del orden real, es decir, tanto el pensamiento único políticamente correcto que hace de superestructura respecto a la estructura del capitalismo flexible refeudalizado, como los nuevos códigos conductuales fundacionales del estilo de vida globalista y precario, impuestos por vía publicitaria e inculcados mediante la reeducación de masas que se está llevando a cabo en los puestos avanzados del nuevo orden simbólico. A diferencia del antiguo clero cristiano, obligado a la morigeración en sus costumbres, el nuevo clero posmoderno y cosmopolita promociona el nuevo lifestyle orientado al plusdisfrute acéfalo y sin prohibiciones, transgresor de todo lo inviolable.

El nuevo clero posmoderno y hedonista, nihilista y fabulador, cumple la función de enlace ideológico entre la oligarquía financiera y las multitudes precarizadas, al inducirlas a aceptar el orden esencial oligárquico con vistas al mantenimiento garantizado de los equilibrios de clase del capitalismo posburgués y posproletario, neo-oligárquico y neoservil. Conforme a un proceso que arrancó con el 68 y que culminó a partir de 1989, las clases dominadas se han quedado sin intelectuales en el sentido gramsciano, es decir sin representantes teóricos de sus intereses prácticos y de su proyecto de emancipación.

El clero regular periodístico decide lo que tiene que pensar y desear la masa precarizada, para que los flujos del consenso y del disenso se organicen con vistas a una siempre renovada confirmación del orden existente. El verdadero periodismo debería hacer público aquello que el poder aspira a mantener en secreto: los periodistas de hoy en día, de forma diametralmente opuesta, difunden siempre y solo mensajes que vienen a secundar el orden dominante, y ocultan sin cesar las verdaderas relaciones de fuerza. Gestionan las superestructuras, a fin de que vayan siempre a reforzar y a santificar lo existente, íntegramente mercantilizado y, de forma convergente, eviten la formación de la «crítica teórica» y de la «subversión práctica» de marxiana memoria.

La lectura de la prensa, afirmaba Hegel, figura como «una suerte de plegaria realista de la mañana» [80]. Gracias al actual clero periodístico, la lectura de la prensa se ha convertido en una plegaria «irreal», ya que va dirigida a una realidad mediatizada que ya carece de puntos de contacto con la «realidad real» y que ha sido rediseñada ad hoc por los mediadores del consenso y por los opinion makers que, desde lo alto de sus think tanks liberal-progresistas de orientación euro-atlantista, modelan la nueva forma mentis globalista y transmiten a las plebes precarizadas posproletarias el nuevo lifestyle masificado, deseticizado y permanentemente transgresor, enemigo de cualquier parámetro de valores proletario y burgués que haya podido sobrevivir.

Homologan el imaginario de los pueblos con vistas a su integración completa en el nuevo orden clasista desoberanizado y deslocalizador, y únicamente se autoriza la Weltanschauung que

concibe el mundo como red empresarial de flujos financieros para átomos en competencia permanente. Inducen a la gente a abandonar cualquier punto de vista clasista y conflictivo, para que pueda adherirse, sin conciencia infeliz ni desobediencia razonada, al proyecto del neocapitalismo liberal-libertario, a sus categorías conceptuales fundacionales, y a su imaginario general. Para colmo, los gestores de las superestructuras convencen a las clases pauperizadas y derrotadas por las políticas liberales de las bondades intrínsecas del universalismo del mercado y de la inapelable verdad del teorema de la identidad entre libertad y mundialización, entre democracia y economía desregulada.

De forma convergente, el verdadero saber académico debería ser, como todavía lo era en tiempos de Kant y de Hegel, de Fichte y de Schelling, una elaboración crítica de unas visiones del mundo capaces de arrojar luz sobre las contradicciones del presente aprehendido en el pensamiento. Por consiguiente, el saber académico debería plantearse como espacio de la génesis de la conciencia infeliz y de la búsqueda de la futura identidad entre lo real y lo racional. Por el contrario, hoy el orden del discurso del nuevo clero secular académico está decayendo cada vez más al rango de simple serenata a favor del statu quo, de puesta a punto de unos marcos ideológicos que una y otra vez reconfirman el pensamiento único políticamente correcto y el orden clasista hegemónico. La filosofía de la revolución cede el paso a la filosofía de la consolación; el utopismo del «sueño de una cosa» da paso a la cosificación del sueño de las cosas. Considerándolo en conjunto, hoy en día el saber académico no permite la constitución de una visión crítica y antagonista: hace que resulte programáticamente imposible.

Presentándose, con la sintaxis de Gramsci, como los nuevos «agentes inmediatos de la clase dominante» [81] y como gregarios del particularismo ideológico, periodistas, intelectuales y académicos mantienen el orden simbólico, deslegitimando y silenciando a todo aquel que se aparte de la ortodoxia: la ideología de la que son abanderados se basa en el nexo indisoluble entre el pensamiento único y lo políticamente correcto, donde se condensa la superestructura del bloque histórico posterior a 1989, reconfigurado como Edad Media financiera posmoderna y competitivista.

Para existir y ser reconocidos os oratores, una «categoría social cristalizada» [82], tienen que vender su capital cultural a los dominantes, a la clase de los nuevos bellatores. Por consiguiente, ese capital cultural no puede más que plantearse como glorificación simbólica del nexo de fuerza hegemónico, por el que los dominantes detentan el poder y los dominados están sometidos a una esclavización neofeudal. Por ello, el nuevo sacerdocio de los intelectuales cumple la función de mediador del consenso: garantiza que los dominados asuman el orden simbólico dominante y los diagramas conceptuales que santifican la asimetría clasista que los tiene sojuzgados. En palabras de Gramsci, el orden simbólico dominante aspira a «conservar la unidad ideológica en todo el bloque social que justamente se ve consolidado y unificado por esa determinada ideología» [83].

Los nuevos bellatores posmodernos coinciden, en cambio, con las oligarquías financieras y con la clase posburguesa y globalizadora de la inconsciencia feliz generalizada. Dichas oligarquías, además de disponer de un valor de cambio inmenso y siempre creciente gracias a la financierización de la economía y a sus dispositivos intrínsecamente usurocráticos, aspiran a echar abajo cualquier límite a la globalización del mercado que aún sobreviva [84]. Como hemos evidenciado, la clase dominante del Señor posburgués es la única que hoy en día combate con conciencia, que libra conscientemente una lucha de clases reconfigurada en forma de masacre de sentido único a expensas de la pauper class de las plebes precarizadas.

Además, los exponentes de la aristocracia financiera y los nuevos conquistadores del big business pueden calificarse, de pleno derecho, con la etiqueta de bellatores posmodernos, ya que, por un lado, fomentan un terrorismo financiero y una violencia económica que generan «economicidios», auténticas hecatombes de trabajadores, de pequeños empresarios y de miembros de la antigua clase media.

La propia «crisis» que se inició en 2007 no es más que una guerra de clases en perjuicio de las nuevas plebes posburguesas y posproletarias y librada, a modo de método gubernamental, por los nuevos señores globalizadores: se trató de «una de las

manifestaciones más crudas [...] de la lucha de clases que llevan adelante los vencedores contra los perdedores» [85]. También con la colaboración de las prácticas irresponsables de las hipotecas subprime (2007), es decir de las hipotecas de altísimo riesgo que se concedían a individuos sin garantías, y del asset-inflation, es decir de un peculiar aumento del valor de las acciones, de aquella crisis salieron reforzados los bancos y las multinacionales que están en manos de la aristocracia financiera, con una bajada de los salarios y la aniquilación literal de las pequeñas empresas locales. La ofensiva frontal en detrimento de la clase media y de la clase trabajadora avanzaba de la mano de las medidas a beneficio de la oligarquía financiera liberal-mundialista (que recurría a los toxic assets y a las hipotecas subprime en su propio beneficio): unas medidas entre las que cabe mencionar la pertinaz obra de reducir la fiscalidad a las rentas, de desregular y no gravar los beneficios de unas empresas multinacionales de irresponsabilidad garantizada y de los cínicos multimillonarios sin patria.

Los almirantes del mundialismo líquido-financiero obedecen únicamente a la voluntad de poder privado y belicoso, que ya no se explicita en los duelos a espada, sino en la compraventa de bonos, en las guerras de la deuda y en las conquistas privatizadoras que garantizan la hegemonía en la esfera de los mercados internacionales. Por otro lado, los bellatores neofeudales favorecen la agresión militar contra cualquier parte del mundo que todavía se resista al fundamentalismo económico, siempre legitimando las prácticas imperialistas con el pretexto de los nobles ideales de los derechos humanos y de la democracia, que se exportan como si fueran mercancías. Son bellatores, ya que emplean a diario la violencia económica como modus operandi para garantizar su dominio soberano y neutralizar cualquier posible resistencia. Deslegitiman tachándola de terrorista cualquier posible resistencia a su terrorismo cotidiano.

El capitalismo que funciona a pleno régimen ya no necesita, en principio, recurrir a la violencia política y militar, de la que se sirve únicamente en caso de que se tope con obstáculos políticos y militares concretos, como en el caso de los Estados nacionales que se resisten, y que se ven agredidos a la manera imperialista en nombre de la retórica de los derechos humanos y de la lucha contra

los «nuevos Hitlers» (conforme a la habitual narración hegemónica esencial para la activación del «modelo Hiroshima», es decir de un bombardeo necesario para el bien de la humanidad).

Según la gramática de Lukács, con el modo de producción capitalista, la violencia pasa a ser «una categoría económica inmanente» [86], basada en una asimetría y un desequilibrio provocados por la diversificación de las funciones económicas. Por esta razón, las bombas, las metralletas y las agresiones militares tienden a ser reemplazadas por sus sucesoras económicas, es decir por las «guerras de divisas» —con una posible «pax comercial»— por el ultimátum financiero, por la tiranía de la prima de riesgo y por las juntas militares económicas, a las que denominan «gobiernos técnicos».

Además, la violencia económica de los bellatores se despliega a través de las nuevas formas de esclavización garantizadas por el endeudamiento en perjuicio de los individuos de la clase precarizada, de los Estados y de los pueblos. Dichas formas, como cadenas invisibles, aprisionan a la víctimas con unas modalidades de amortización que nunca lograrán saldar la deuda: y que, con la colaboración del sistema bancocrático del sector financiero pirata de Wall Street, acabarán por mantener al desafortunado (individuo o pueblo) en una situación de subalternidad permanente. El propio colonialismo tiende a hacerse financiero: se traduce en la forma, inédita hasta ahora, de ocupación económica del país invadido y expropiado por los bellatores mediante el chantaje de la deuda, de su patrimonio y de sus bienes y mediante la intervención del propio país con juntas militares de carácter económico (como fue, dicho sea de paso, el caso de la desventurada Italia en 2011, con el golpe de Estado financiero que llevó al poder a Mario Monti, el «hombre de los mercados») [87].

Por último, los nuevos laboratores se corresponden con las masas replebeyizadas de trabajadores migrantes y precarios, obligadas a aceptar no solo unas condiciones cada vez más abyectas y una subalternidad cada vez más obscena, sino también una dependencia que cada día se hace más intensa y más parecida a la antigua servidumbre feudal. Los laboratores coinciden con el Siervo precarizado, mientras que los bellatores se identifican con el Señor

neofeudal. Con su rebelión, los bellatores implementan concretamente lo que los oratores legitiman superestructuralmente y los laboratores padecen tanto en el plano material como en el inmaterial.

Fragmentada y con su identidad de clase disuelta, la nueva plebe multitudinaria global —un sumatorio amorfo y cosmopolita de átomos errantes y sin identidad— se va sumiendo en una situación cada vez peor y más cercana a las formas feudales de servidumbre gracias a la lógica homicida del competitivismo planetario y deslocalizador que, al poner en régimen de competencia mundial a los trabajadores que antiguamente estaban protegidos por las políticas de los Estados soberanos nacionales, determina un paulatino recorte de los derechos, que se liquidan como si fueran otros tantos obstáculos y gravámenes para la capacidad de competir en el plano inmanente de la economía desregulada y desnacionalizada.

En esta dinámica de replebeyización de las masas antaño salvaguardadas por unos derechos conquistados en el marco de los Estados soberanos nacionales, y ahora redefinidas como una inmensa servidumbre de la gleba a merced del capital sans frontières, se basa la esencia de la «glebalización» como fundamento del nuevo feudalismo financiero. La globalización del mercado avanza de la mano con la glebalización de unos trabajadores reducidos a nuevas plebes del sistema de las necesidades planetario y deseticizado, sin fronteras, sin salvaguardas estatales y sin unos derechos sociales políticamente garantizados: el proletariado reivindicativo, cohesionado y conflictivo se ha diluido en el precariado de los nuevos siervos de la glebalización, en la nueva plebe desarraigada y heredera del antiguo mobile vulgus, el «vulgo móvil» —un término del que deriva, curiosamente, la locución mobbing (acoso) en el ámbito laboral— que rondaba permanentemente en las haciendas de la aristocracia.

La flexibilización de las masas hoy en curso está produciendo a todos los efectos una inmensa plebe posmoderna y migrante (la Pöbel de hegeliana memoria), formada por teleoperadores e investigadores, obreros y cuidadoras, becarios y jornaleros, es decir por figuras igualmente desarraigadas, sideralmente distanciadas

entre sí y, no menos importante, unidas por la extracción de plusvalor, por la exclusión de la plena ciudadanía, por la imposibilidad de una estabilización existencial eticizada y por la prestación de plustrabajo intermitente y con contrato temporal [88].

Esa masa es la que padece en su carne viva, día a día, las consecuencias —que sería mejor denominar, con Hegel, «tragedias en lo ético»— de la mundialización, del libre mercado, de la competitividad, de las privatizaciones y de la competencia, es decir de esas dimensiones, permanentemente elogiadas por el Señor neofeudal y por los oratores que le prestan sus servicios. El movimiento de la globalización es, por su propia esencia, el de una «globalización de la precariedad» [89] y, por consiguiente, de una glebalización de la totalidad del planeta.

5.8. Vivir de las rentas. Bancocracia y esclavitud de la deuda

[El capital] reproduce una nueva aristocracia financiera, un nuevo tipo de parásitos en forma de proyectistas, fundadores y directores meramente nominales [22] .

K. MARX, El capital

Los señores apátridas del liberalismo y los apóstoles de la desregulación, nihilistamente animados por el único valor de los «sùbiti guadagni» («ganancias inmediatas», Infierno, XVI, v. 73), gestionan el flujo financiero de los capitales y deciden en reuniones inaccesibles a las masas precarizadas las estrategias (la governance, según la neolengua) para acelerar la apropiación del mundo entero por parte de la nueva razón neoliberal, dejando atrás todo límite político, geopolítico y cultural residual.

Esta lógica, coherente con la financierización de la economía, no debe entenderse como un contratiempo respecto a una economía «real» de mercado, buena en sí misma; por el contrario, es su consecuencia lógica. En efecto, la economía financiera se presenta como materialización de la lógica de desarrollo del capital y de su dinámica de absolutización, de autonomización y de revalorización ilimitada del valor, conforme a lo que ya esbozaba Marx en el tercer libro del Capital. De ahí puede inferirse con pleno derecho que el capitalismo no está «enfermo»: es la enfermedad.

La fórmula característica de la lógica capitalista (D–M–D1) = Dinero–Mercancías–Dinero1) se absolutiza en su nueva declinación financiera (D–D1–D2 = Dinero–Dinero1–Dinero2), que es su desarrollo coherente y no una desviación accidental y maligna. La especulación financiera es el producto coherente del desarrollo capitalista y no puede entenderse como su desafortunada

desviación, tal y como observaba Marx en 1857 en las páginas del New York Daily Tribune:

Si la especulación, al final de un determinado periodo comercial, entra en escena para anticiparse al derrumbe, no hay que olvidar que la propia especulación fue generada en las fases anteriores de ese periodo, y por tanto es una consecuencia y un aspecto exterior de las mismas, y no representa su causa última ni su esencia. Los economistas políticos, que dicen ser capaces de explicar las convulsiones regulares de la industria y del comercio mediante la especulación, se parecen a aquella escuela, ya extinta, de filósofos de la naturaleza que consideraban a la fiebre como la verdadera causa de todas las enfermedades [90].

Por muchas que sean y puedan ser las variantes históricas y las figuras concretas del sistema crematístico, su lógica dialéctica de desarrollo sigue siendo unitaria, derivada de su esencia de crecimiento infinito centrado en la asimetría de clases y en la alienación, en la violencia a expensas de lo existente, concebido como stock disponible, y en la cosificación integral [91].

El tercer libro del Capital anticipa lo que hoy se ha hecho realidad en el marco del nuevo orden mundial post-1989, es decir la constitución de una nueva aristocracia financiera formada por usureros y parásitos que viven gracias a las estafas bancarias y a los atracos legalizados en el marco del nuevo capitalismo feudalizado y reconfigurado como Sacro Imperio Romano de las finanzas [92]. Esto es lo que dice Marx respecto a la financierización del capital.

Reproduce una nueva aristocracia financiera, un nuevo tipo de parásitos en forma de proyectistas, fundadores y directores meramente nominales; todo un sistema de fraude y engaño con relación a fundaciones, emisión de acciones y negociación con esta [93].

Max esboza eficazmente hasta qué punto el tránsito de la sociedad industrial a la sociedad financiera se caracteriza también como un paso de la riqueza productiva y empresarial a la riqueza parasitaria y rapaz propia del capitalismo financiero, dominada por la que, ya desde el primer libro del Capital, se califica de nueva «banda de bancócratas, financieros, rentiers, intermediarios, agentes de cambio y lobos de la Bolsa» [94].

Soslayada por la burguesía industrial y por la revolución, la aristocracia feudal (que no por casualidad vio en los sucesos de 1789 una obra «satánica en su esencia» [95], según la fórmula de De Maistre) resurge en la inédita forma de la Finanzaristokratie mencionada por Marx y que hoy está en el poder en el marco del sistema de las necesidades deseticizado, absoluto y financiero posterior a 1989. Las rentas —y ya no el trabajo— vuelven a ser el fulcro del modo de producción neofeudal de la crematística flexible. El mundo burgués y proletario, basado en el valor del trabajo, en los nexos comunitarios y en las formas de vida eticizadas ha sido superado por el nuevo ordenamiento posburgués y posproletario del turbocapitalismo flexible feudalizado, que se apoya en los dos pilares de la usura y de la bancocracia.

Si la burguesía y el proletariado vivían del trabajo, aunque fuera practicado y concebido de formas distintas (pero en cualquier caso conforme a ese mismo marco narrativo de la revalorización de la actividad laboral que encontramos tanto en Marx como en Hegel), la nueva oligarquía financiera de los capitanes cosmopolitas de la new economy se ha liberado de la actividad laboral y de su cuadro conceptual concreto. La oligarquía existe en forma de aristocracia, pero desde luego no porque sus componentes sean οἱ ἄριστοι, «los mejores», sino simplemente en razón de que viven de las rentas, es decir conforme a la prerrogativa que tradicionalmente ha caracterizado a la clase aristocrática.

En particular, la actividad financiera de la nueva aristocracia globalista posnacional se basa en cuatro estrategias interrelacionadas entre sí: a) el crédito, es decir el préstamo de dinero a quien lo necesita; b) las rentas, es decir la adquisición de un bien que, al cederlo a un tercero, genera ganancias; c) la

especulación, es decir la compraventa encaminada al beneficio a través de las variaciones de los precios; d) las apuestas, es decir los juegos de riesgo regidos por unos acuerdos denominados «derivados financieros». En palabras de Marx, cuando aludía a la aristocracia financiera, «esa ganancia total solo se percibe en la forma del interés [Form des Zinses] [96]; esto es como mera recompensa por la propiedad del capital» [97]. Del trabajo como actividad práctica concreta de intercambio orgánico y antropizadora con la naturaleza ya no queda ni rastro.

La diferencia, que no ha llegado a hacerse realidad hasta hoy, entre el capitalismo industrial y el capitalismo financiero ya es lúcidamente subrayada por Marx, quien demuestra que, con el capitalismo financiero, la clase media y el mundo empresarial acaban disolviéndose: hoy en día, el agotamiento de la figura de las burguesías propietarias nacionales se produce no ya a través de la revolución proletaria profetizada por Marx, sino por medio de las lógicas desarraigadoras de la crematística financiera gestionada por la élite apátrida liberal-libertaria. Después vendrá no ya el comunismo de una sociedad emancipada, con la reapropiación comunitaria de los medios de producción, sino la open society del nuevo sistema apátrida de necesidades deseticizado, absoluto, posburgués y posproletario.

Si, en la esfera del capitalismo empresarial, el capital es «propiedad privada de los productores a título individual» [98], con la llegada de la economía financierizada se produce la separación entre propiedad y productores. Y de ahí se deriva la consecuencia paradójica por la que, en palabras de Marx, en el seno de la propia producción capitalista se hace realidad «la anulación de la industria privada capitalista» [99]. El capitalismo aristocrático-financiero aniquila al capitalismo burgués-industrial y sus dos clases sociales de referencia. Así, de nuevo, en el tercer libro del Capital:

El sistema crediticio, que tiene su punto central en los bancos presuntamente nacionales y en los grandes prestamistas de dinero y usureros que pululan en torno a ellos, es una enorme centralización, y le confiere a esta clase parasitaria [Parasitenklasse] un fabuloso poder no solo de diezmar periódicamente a los capitalistas

industriales, sino de intervenir de la manera más peligrosa en la producción real; y esa banda nada sabe de la producción, y nada tiene que ver con ella [und diese Bande weiß nichts von der Produktion und hat nichts mit ihr zu tun] [100].

La Parasitenklasse financiera vive de las rentas, saqueando a las clases restantes, diezmando a los capitalistas industriales y perturbando radicalmente la producción real. En efecto, con esta última, la clase de los parásitos del sector financiero no tienen ni un solo punto de contacto.

De modo que el productor capitalista burgués ahora ha sido sustituido por el especulador financiero antiburgués. Si el primero arriesgaba su propio patrimonio y acumulaba capital mediante el trabajo, el segundo arriesga con una propiedad que no es suya y pretende que «otros ahorren para él» [101]. Con la sintaxis que venimos empleando, el burgués con conciencia infeliz y con una eticidad centrada en el valor del trabajo ha sido sustituido por el nuevo perfil del aristócrata financiero neofeudal, desarraigado y mundialista, con inconsciencia feliz, con centralidad de la especulación en el sector financiero y con el consiguiente desprecio por el quehacer laboral, tanto burgués como proletario.

Las dos clases, la de los trabajadores (proletarios) y la de los empresarios (burgueses) se ven sometidas a la nueva aristocracia financiera y parasitaria (élite antiburguesa y antiproletaria), que vive del trabajo ajeno y se embolsa unos beneficios sin estar en contacto con el proceso de la producción. Los directivos apátridas de las finanzas sans frontières han puesto patas arriba las empresas de la producción burguesa capitalista: las han reestructurado, financierizado, internacionalizado, como dicen algunos de los conceptos fundamentales de la galaxia semántica de la new economy y, a la vez, de la newspeak. Si volvemos a traducir y a analizar desde abajo esas locuciones, descubrimos que «reestructuración» quiere decir fusión de empresas, reducción de personal y adelgazamiento de la producción; que «financierización» significa reinversión siempre reiterada de los activos en la Bolsa en vez de en la empresa; que «internacionalización» es, a todos los efectos, sinónimo de deslocalización y, por consiguiente, de

perpetuo traslado de los principales nudos de la producción hacia los nuevos paraísos de la desesperación con fiscalidades ventajosas y mano de obra híper-explotada y sin salvaguardas.

Por consiguiente es Marx, en el tercer libro del Capital, quien ya pronostica con sus análisis el actual paisaje post-1989. Con una narración geschichtsphilosophisch diferente de la del Manifiesto de 1848, Marx evidencia que el eclipse del mundo burgués y del mundo proletario, lejos de conllevar necesariamente la llegada del comunismo, puede conducir al nuevo capitalismo absoluto, posburgués y posproletario, en cuyo marco el nuevo polo de los dominantes está formado por los señores globalistas del sector financiero («banda de bancócratas, financieros, rentiers, intermediarios, agentes de cambio y lobos de la Bolsa», en palabras de Marx) y el nuevo polo de los dominados está formado por el antiguo proletariado y por la antigua clase media empresarial, diluidos en el nuevo compuesto social magmático y neoplebeyo a manos de las prácticas bancocráticas y usurocráticas que lleva a cabo la aristocracia financiera.

Aun en ausencia de una distinción precisa entre la figura conceptual de la burguesía y de la figura del capitalismo, Marx está, dentro de determinados límites, delineando en el tercer libro del Capital la posible aparición de un capitalismo posburgués y posproletario centrado en el dominio semifeudal: a) de la nueva aristocracia financiera que vive de las rentas y de los expolios bancarios; y b) de la nueva figura de la revalorización del valor, ya liberada de los procesos laborales concretos (D–D1–D2) [102]. La crematística financiera de la fase absoluta, vértice de la dinámica de absolutización y autonomización de lo económico como proceso autorreferente, ya no se basa —escribe Marx— en la contraposición entre obrero y empresario, sino en la que hay entre el capital y los «individuos realmente activos en la producción, desde el director hasta el último jornalero» [103]. Y así, las clases-que-trabajan y que tradicionalmente entraban en conflicto entre sí (el proletariado y la burguesía) acaban siendo igualmente sojuzgadas y dominadas a manos de un nuevo polo dominante que se presenta con una función parasitaria respecto a ambas y las empobrece cada día más.

Aunque sea de una forma poco sistemática, Marx nos está

apuntando la posibilidad de una nueva composición de clase del polo de los dominados, que, lejos de identificarse sic et simpliciter con el proletariado fabril, están representados por los sectores activos en el mundo del trabajo («individuos realmente activos en la producción») y, por tanto, por segmentos bastante diferenciados y tradicionalmente en conflicto entre sí («desde el director hasta el último jornalero»).

La antigua burguesía empresarial de la clase media dirigente y el antiguo proletariado de los trabajadores fabriles vienen así a constituir una nueva clase in fieri, que ya no es ni burguesa ni proletaria: y que, al mismo tiempo, es objeto de explotación por parte del polo dominante liberado del trabajo y únicamente activo en la esfera financiera de las rentas y de la bancocracia. Tampoco él se denomina ya ni burgués ni, a fortiori, proletario.

Los individuos de la nueva clase dominada posburguesa y posproletaria son contratados por la economía financierizada como meras herramientas, como funcionarios del crecimiento infinito del valor. Se controlan mutuamente y someten a inflexibles sanciones a todo aquel que no ejerza de la mejor manera posible su función de agente de la revalorización del valor. La nueva global class financiera y neofeudal explota más allá de todo límite a la pauper class, a la plebe posmoderna formada por la antigua burguesía y por el antiguo proletariado, que mientras tanto se han sumido en el nuevo agregado social en sí y no para sí que hemos propuesto denominar precariado.

De esa forma, en su propia lógica de desarrollo —nos sugiere Marx — el capital tiende a negar su propia estructuración burguesa y proletaria. En ese sentido, en palabras del tercer libro del Capital, la sociedad por acciones figura ella misma como «la abolición del modo capitalista de producción, y por consiguiente una contradicción que se anula a sí misma» [104] (die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise selbst): desde un punto de vista diferente, el capitalismo burgués y proletario se ha visto «superado» por la nueva crematística financiera posburguesa y posproletaria gobernada por la nueva élite neofeudal, ya liberada tanto del valor formativo del trabajo que mencionan Hegel y Marx, como del reino de la eticidad

y de sus esferas centradas en la comunidad solidaria y, hegelianamente, en la «realidad orgánica» (organische Wirklichkeit).

El modo de producción se ve «superado» (aufgehoben) en la propia esfera del modo de producción. Eso significa que, comentando a Marx, el capitalismo se desarrolla hasta asumir una figura distinta que, lejos de marcar su superación, engendra por el contrario una continuación en una figura diferente. El modo de producción del capitalismo burgués y proletario evoluciona hasta una nueva figura posburguesa y posproletaria y ultracapitalista, a saber en la new economy del sector financiero globalizado: en ese sentido el modo de producción capitalista se ve —utilizando la terminología de Marx— superado en el ámbito del propio modo de producción capitalista. Se ve «superado» dialécticamente (aunque no sea en el comunismo) porque se mantienen sus cimientos, se superan sus contradicciones (la polaridad burguesa y proletaria) y se hace cumplida realidad su esencia en forma absoluta. El capitalismo financierizado posburgués y posproletario deja atrás y conserva a la vez el anterior ordenamiento del capitalismo productivo burgués y proletario, presentándose como materialización plena y absoluta —y no ya, repetimos, como una desafortunada desviación— de la lógica del desarrollo capitalista.

Dicho de otra forma, es el propio capitalismo el que provoca la superación de su configuración dialéctica, burguesa y proletaria para poder imponerse en la nueva modalidad absoluta financiera, posburguesa y posproletaria: esta es, como hemos mostrado, la concretísima historia de las relaciones de fuerza tal y como ha venido desplegándose del 68 en adelante.

El capitalismo, justamente porque no se identifica con la burguesía, puede seguir existiendo incluso sin ella: es más, para poder desarrollar plenamente todas sus premisas (economización integral de la existencia y cosificación sin límites, para empezar) tiene que liberarse de la clase burguesa. El capital, en tanto que estructura impersonal engendrada por los hombres, renueva sin descanso sus subjetividades sociológicas de referencia: que si antes eran burguesas, hoy —según la profecía de Marx— son las subjetividades posburguesas de la aristocracia financiera mundialista.

Se trata de una dinámica que ha sido evidenciada, después de Marx, también por el Gramsci de las Tesis de Lyon (1926), que había subrayado la tendencia del capital financiero y de la plutocracia a desestructurar, además de al proletariado, a la clase media:

El designio de favorecer la plutocracia aparece descaradamente [...]: de esa forma, se pone a un pequeño puñado de financieros en condiciones de poder disponer sin control de ingentes masas de ahorros procedentes de la media y pequeña burguesía, y esas categorías se ven expropiadas del derecho a disponer de su patrimonio [105].

En efecto, hoy en día el sistema bancario forma parte de los instrumentos privilegiados con los que la nueva élite neofeudal plutocrática impone y organiza su dominio. En particular, la esclavitud formalmente libre que hoy se extiende por el nuevo mundo refeudalizado se basa, además de en la ficción jurídica del contrato precario, en el dispositivo de la deuda y de esa usura que «offende la divina bontade» («ofende a la divina bondad», Infierno, XI, v. 95-96), y que, inapelablemente condenada por algunos «espíritus magnos» (desde Aristóteles hasta Aquino), hoy se va haciendo cada vez más omnipresente en el escenario global [106]. En palabras de la Summa Teologiae de Aquino (II-II, q. 77, a. 4), todo intercambio que no sea esencial para la communitas, para el bonum commune y para el valor de uso quandam turpitudinem habet [23] .

El sojuzgamiento de la masa precarizada y de unos Estados cada vez más expropiados de su soberanía se produce, de hecho, también a través de una deuda cuyas modalidades están cada vez más próximas al turpe lucrum de la usura, confirmando la tesis de Proudhon acerca de la diferencia puramente nominal entre la figura del banquero y la del usurero. La nueva esclavitud económico-financiera de la massa damnata de la globalización encarcela a quien pide prestado e incurre en una deuda que ya no podrá saldar y, por esa vía, le priva gradualmente de todo. En palabras de Ezra Pound, the modern implement of imposing slavery is debt [107]. Por esa razón, los arquitectos del mundialismo, los almirantes de la

privatización integral y los cantores de la precarización como estilo de vida glamuroso empujan a los Estados al endeudamiento público y a los ciudadanos al endeudamiento privado, y colocan en los Gobiernos a sus obsequiosos mayordomos, desarticulando desde dentro, con la retórica de la «cesión de soberanía», los Estados soberanos nacionales como ciudadelas de las comunidades éticas aún no disueltas y como baluartes de los bienes comunes aún no «privatizados», es decir, saqueados por los señores liberal-globalizadores.

Es lo que ha venido sosteniendo Maurizio Lazzarato en su estudio La fabrique de l'homme endetté [108], donde se muestra que hoy en día predomina la ética del endeudamiento, con una sustitución sistemática del welfare por el debtfare: desde muy jóvenes, los ciudadanos tienden a contraer deudas. Por esa vía se vuelven dependientes, de una forma cada vez más acuciante, del sistema bancario, al que tendrán que devolver, en el transcurso de sus vidas, el dinero que pidieron prestado [109]. El sistema fundamentalista del free market progresa mediante la culpabilización de un endeudamiento estructuralmente imposible de saldar, pues se basa en un dispositivo que arteramente induce a sus víctimas a serlo cada vez más: el endeudamiento, el equivalente del pecado original en el ámbito teológico, es la culpa de la que nunca consiguen redimirse los habitantes de la cosmópolis del integrismo económico.

Es, por ejemplo, lo que desde 1989 viene ocurriendo cada vez con más frecuencia en Estados Unidos, donde los estudiantes, para acceder a las universidades privadas, se ven obligados a endeudarse para poder pagar las tasas académicas: contraen unas deudas que tendrán que saldar durante su carrera laboral. En unos términos convergentes, la fábrica del endeudamiento funciona también sustituyendo las tradicionales modalidades de sanidad universal y de previsión social por seguros privados que consolidan el dispositivo aprisionador de la deuda.

Con el empleo del crédito como estrategia de financiación del consumo (venta a plazos, préstamos, hipotecas, tarjetas de crédito, etcétera) se redobla el dispositivo de explotación del trabajador, que normalmente ya está sometido a los procesos de extracción del plustrabajo a manos de la empresa en la que trabaja, y que además,

en calidad de consumidor financiado, se somete a la entidad financiera o bancaria que le adelanta el dinero que necesita para el consumo.

Con el tránsito desde el fordismo hasta el precarismo de la post-industrial society [110], la economía, redefinida como new economy de lo inmaterial y de la deslocalización permanente, ha dejado de ser impulsada por los salarios y por su capacidad de hacer que el Siervo acceda a la esfera de los consumos. Para que pudiera seguir subsistiendo la esfera de la circulación al tiempo que se reducían los salarios y se precarizaba el trabajo, hacía falta idear la manera de que la economía pasara a ser impulsada por un nuevo elemento: y ese elemento coincidió con la debt economy de la financierización, con la consiguiente redefinición de las multitudes pauperizadas, anglófonas y desterritorializadas como plebes posidentitarias y postradicionales dedicadas al consumo a la americana mediante prácticas de autoendeudamiento permanente.

A través de las modalidades del endeudamiento, el capital consiguió optimizar mejor que nunca los beneficios. Ahora podía permitirse remunerar a los trabajadores con unos salarios increíblemente bajos, sin que ello afectara a la esfera de los consumos y, al mismo tiempo, obligarlos a endeudarse y, por tanto, a precipitarse en la espiral de una deuda abocada a no saldarse nunca. Bajo esa misma luz debe interpretarse la agresión que lleva a cabo la aristocracia global-elitista contra el dinero en efectivo y en defensa de las operaciones bancarias (pagos con tarjetas o transferencias, etcétera). El objetivo es triple: a) controlar panópticamente los consumos y los movimientos de las plebes precarizadas; b) hurtarles el control del dinero y encomendárselo directamente al sistema bancario gestionado por los almirantes del sector financiero; c) eliminar la materialidad del dinero y fomentar su virtualidad abstracta y desconectada de cualquier idea de medida material. Si el efectivo es medible, el dinero digitalizado escapa naturaliter a la idea de medida y límite.

De ese modo, la ética del endeudamiento hace coincidir la producción económica y la producción de la subjetividad, y determina formas por las que la vida misma y la sociedad dependen cada vez más intensamente de un sistema bancario y financiero

intrínsecamente usurocrático, que se erige en acreedor universal. El sistema del endeudamiento genera «dispositivos de captura» [111], que han demostrado ser simbólicos y culturales, además de económicos. Provocan la culpabilización permanente del sujeto, que cae en la trampa de la red de la amortización a plazos de una deuda imposible de saldar [112]. De ello, por otra parte, se deriva la paradoja que menciona Derrida [113], la de un sistema homicida que, mediante los mecanismos del endeudamiento, sume en la desesperación a una parte cada vez mayor de la humanidad y la excluye de ese mercado que, en sentido contrario, aspira por su propia esencia a abarcarlo todo.

El sistema bancario desempeña un papel decisivo. Los bancos, a los que habría que someter a la política y a sus reglas, que nacionalizar y poner al servicio de la comunidad democrática, hoy son los que establecen las reglas de la política; que se convierte en simple continuación de las finanzas por otros medios, en pura defensa de los intereses de la élite neoseñorial y precarizadora. Son, justamente, los «productos financieros» los que, a principios del nuevo milenio, permitieron a la élite global cometer sus atracos legalizados en perjuicio de las clases medias y trabajadoras, favoreciendo su plebeyización y su precarización.

En la era de los animal spirits financieros desatados y descontrolados, el Estado, donde todavía existe, está llamado a hacer obras de welfare y de asistencia exclusivamente en beneficio de los bancos y de la oligarquía neofeudal, y niega por el contrario cualquier tipo de apoyo a la inmensa plebe precaria, sometida a las sagradas normas de la competitividad y a la nueva bellum omnium contra omnes de la economía globalizada: en el orden del capitalismo lingüístico, las únicas penalidades objetivamente reconocidas son los «sufrimientos bancarios» y, de forma convergente, las únicas realidades dignas de asistencia y ayuda son las instituciones de crédito y de inversión, de conformidad con el nuevo teologúmeno —«salvar a los bancos»— de la religión del libre mercado.

Del estatus de superiorem non recognoscens con el que lo concebía la modernidad a partir del Bodin de Les six livres de la République (1576), el Estado ha pasado hoy en día a la categoría de entidad

supeditada a la economía, y esta a su vez se ha convertido en la única entidad que no reconoce nada superior a ella. En este cuadro, el Estado va transformándose cada vez más «en simple ejecutor de la gestión represiva de la crisis» [114] y, por consiguiente, como entidad al servicio de la economía financiera, que lo disciplina y no se ve disciplinada por aquel: «El Estado ya no puede dictar las normas porque él mismo se ha convertido en un operador del mercado» [115]. De la moderna figura del gobierno del mercado hemos pasado a la figura posmoderna del gobierno para el mercado. La modernidad política de los Estados soberanos nacionales se ha invertido en la posmodernidad económica del mercado transnacional soberano. Así, la forma Estado se convierte, a todos los efectos, y conforme a la fórmula marxiana, en el comité de negocios de las clases dominantes, perdiendo cualquier instancia ética y comunitaria aún superviviente. De modo que la cita bíblica que acompaña al frontispicio del Leviatán de Hobbes —non est potestas super terram quae comparetur ei— hoy parece que podría referirse a la economía de mercado, más que al Estado soberano nacional en vías de neutralización.

Por eso, en el actual marco neofeudal de la «moderna bancocracia» [116] (moderne Bankokratie) de marxiana memoria, el Estado se limita a realizar obras de asistencia y, a veces, de salvamento en beneficio de los bancos, y a dar forma jurídica a los sagrados deseos de los mercados: ratifica las rebajas fiscales para los banqueros cínicos y apátridas como manda el Dios financiero y, de forma convergente, impone nuevos tributos (cuando no auténticas detracciones a modo de atraco) a expensas de la nueva plebe precarizada.

Conforme a lo que solo a primera vista podría parecer una simple façon de parler, ha venido imponiéndose un inédito «comunismo del capital» [117], una especie de neokeynesianismo en beneficio de los grandes inversores y de los grandes agentes de la producción global financierizada; un «comunismo» por el que la rapaz privatización de los activos va acompañada de la generosa socialización de las pérdidas, con la obvia consecuencia de que, una vez más, los beneficios se apuntan en el haber de la élite neofeudal y las desventajas se canalizan hacia la inmensa plebe precarizada en su lucha diaria por la supervivencia.

Aquí bastará recordar el salvamento de los bancos que, en el cambio al nuevo milenio, llevaron a cabo los gobiernos a la vista de la crisis fiscal y del sistema financiero, a través de lo que sigue siendo, a día de hoy, el mayor regalo en beneficio del Señor que se ha registrado en toda la peripecia histórica de Occidente [118]. A esta situación, ya de por sí surrealista, cabe añadir la paradoja por la que los fundamentalistas del libre mercado fueron los más fervientes partidarios de la intervención del Estado en la economía, en apoyo de los bancos y de su salvamento mediante el recurso al dinero público.

5.9. Luto de clase. Flexibilidad y subordinación

Repugna a la razón que uno pueda pagarse lo superfluo mientras siquiera a uno de sus conciudadanos le falte lo más necesario.

J. G. FICHTE, El Estado comercial cerrado

La refeudalización globalista de las relaciones sociales salta a la vista a partir tanto de los nuevos vínculos de dependencia neoservil y de la nueva corvée del trabajo no remunerado de los becarios y los precarios, es decir, de la espantosa carga del plustrabajo, cada día en aumento (en una inédita coexistencia del plustrabajo absoluto y del plustrabajo relativo) como de la creciente tendencia a la intensificación de los privilegios monopolistas; unos privilegios que se manifiestan no solo en los atracos legalizados del sistema bancocrático con los que, en la arena global, las élites financieras saquean conforme a la ley a las clases medias y trabajadoras, sino también en las constantes ayudas que los Estados se ven obligados a prestar en beneficio de los nuevos feudatarios globalistas. El dominio de la global class apátrida y desarraigada, además de someter a la antigua burguesía y al antiguo proletariado, sojuzga incluso a los Estados soberanos nacionales residuales, cada vez más esclavizados por las lógicas del endeudamiento y del poder financiero transnacional de la usurocracia cosmopolita.

Cada vez más abiertamente, en el marco de la fase absoluta y flexible posterior a 1989, el sistema bancario por el que se expresa la élite neoseñorial plutocrática —la Bankokratie denunciada por Marx— se salva y se potencia a sí mismo, y lleva a cabo auténticos atracos con todas las de la ley en perjuicio de las clases medias en vías de replebeyización: y oculta tales operaciones con los latinajos litúrgicos de los mercados (como fue el caso, entre otros, del bail in

en Italia entre 2015 y 2016). Así, la destrucción del proletariado como clase consciente y opositiva va de la mano con la aniquilación de la burguesía, de una clase media empresarial en vías de proletarización económica, de deriva antropológica posmoderna, de deseticización existencial y de precarización identitaria.

Como apunta Stiglitz, «el sector financiero contribuye al aumento de la desigualdad» [119], ya que la riqueza de quien opera en él ha ido formándose mediante sustracciones a la base de la pirámide, unas sustracciones posibilitadas por la manipulación del mercado, por las prácticas abusivas con las tarjetas de crédito, por el crédito predatorio, por el abuso del poder monopolista con las tarjetas de débito y de crédito, por la colosal estafa de los derivados financieros y por otros desalmados subterfugios concebidos para saquear a la clase media y a la clase trabajadora. Según una tendencia ya claramente señalada, entre otros, por Henri Bergson, el desarrollo del modo de producción financierizado ha ampliado profundamente «las distancias en las relaciones entre el empresario y el obrero, entre el capital y el trabajo» [120], entre los señores y los siervos.

Es lo que han hecho metódicamente —y siguen haciendo— los bancos, trasladando el dinero de la base a la cúspide, de la masa posburguesa y posproletaria en fase de precarización a la aristocracia financiera mundialista. La crisis financiera que explotó en 2007 también sirvió para eso, para una planificada obra de socialización de las pérdidas y de privatización de los beneficios de los bancos en provecho de los oligarcas del competitivismo, de los capitanes de las finanzas, de los lobos de la Bolsa, de los banqueros amorales, de los magnates del big business transnacional, de los taumaturgos de la mundialización, de los fundamentalistas del mercado libre y de los fanáticos de la austeridad (canalizada en sentido único, ça va sans dire, hacia el precariado).

A ese respecto, además de las bajadas de impuestos a las rentas, de la desregulación y de las reducciones de impuestos a los beneficios de las empresas multinacionales hi-tech en fase de deslocalización permanente y para millonarios sin patria, desempeñó un papel de primer orden la eliminación, cualquier cosa menos neutral, de la separación entre los bancos de inversión y los bancos comerciales, lo que resultó ser el presupuesto real de la financierización absoluta

de la economía y de la génesis del nuevo paisaje social; donde resultaría revolucionaria siquiera la aplicación de la misma fiscalidad al «rendimiento del capital» (capital gain) que se ven obligados a tributar todos los que viven de su trabajo.

El absurdo presupuesto por el que, en el reino de la talasocracia del dólar, se optó por reaccionar a la crisis que estalló en 2007 fue en sí mismo el emblema del nuevo espíritu de la crematística flexible, además de la prueba de la verdadera naturaleza de la crisis como método de gobierno gestionado por la élite plutocrática en su exclusivo beneficio: se regalaron flujos infinitos de dinero a los bancos (y no a las clases medias y trabajadoras en fase de precarización forzosa) con el pretexto de que aquel era el único método para lograr que la economía volviera a respirar. El resultado, conocido por todos, fue una intensificación de la crisis y el consiguiente proceso de disolución de la clase media y de la clase trabajadora. Una vez más, la única que se benefició de aquello fue la aristocracia financiera.

La propia ley, convertida en mera superestructura glorificadora de la relación de fuerzas hegemónica, ha dejado de estar garantizada por el Estado en nombre del principio del bien de la comunidad, conforme a la lapidaria definición de Aquino, para quien lex est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata [24] (Summa Theologiae, I-II, 260 q. 90, a. 4 resp.): acaba convirtiéndose en una simple justificación de la violencia de los dominantes, sancionando como ilegal cualquier intento de resistirse o de oponerse a ella.

Las nuevas formas de la crematística globalizada (de las finanzas creativas a las Bolsas, de los nuevos productos bancarios tóxicos a los hedge funds) hacen posible que el nuevo modo de producción flexible, basado en la expansión ilimitada del sector financiero, consolide cada día más el dominio del Señor neofeudal, sumiendo en el abismo a las antiguas clases medias, hoy completamente plebeyizadas y precarizadas.

La propia desaparición del antiguo contrato por tiempo indefinido se presenta, en el discurso público gestionado unilateralmente por las élites desarraigadas que detentan el monopolio de los medios de información además de los de producción, bajo la forma de

revocación de un privilegio injusto, subrepticiamente concedido tiempo ha por un monarca al que le gustaba que las masas vivieran «por encima de sus posibilidades», conforme a uno de los sintagmas preferidos por el léxico liberal.

También visto desde ese ángulo queda de manifiesto, con Debord [121], que el espectáculo escenificado y orquestado por los oratores y por el mainstream mediático no es un simple conjunto de imágenes, sino un nexo social conflictivo entre personas mediado por las imágenes [122]. Los medios de comunicación y la cháchara administrada por el clero posmoderno demuestran ser, en palabras de Marcuse, poderosos «agentes de manipulación y adoctrinamiento» [123] pensados para hacer que el Siervo ame sus propias cadenas y sea preventivamente hostil a todo aquello que pueda romperlas.

A ese respecto, puede resultar útil una referencia, aunque sea impresionista, a la etimología del término «precario», ya que, bajo un escrutinio no superficial, resulta ser una etimología cualquier cosa menos neutral. En ella la dimensión teológica propia del capital especulativo enlaza con la de la esclavización personal consustancial al mundo histórico feudal. Y, por eso mismo, revela de forma meridiana que en el orden del «capiteudalismo» coexisten como partes de una síntesis sociopolítica e ideológica homogénea, tanto la dimensión social de la refeudalización de la relación de fuerzas como el aspecto teológico de la economía como nuevo Absoluto inmanente.

Precarius nos remite a la palabra latina prex, precis, la «plegaria». Denota lo que ha sido obtenido a través de la oración y se disfruta porque ha sido concedido por la benevolencia ajena o, en su caso, por el consentimiento ajeno. Como tal, lo que se obtiene a través de la plegaria es estructuralmente precarius, inestable, susceptible de revocación repentina. De la misma forma que se concedió, también puede derogarse.

Su duración depende exclusivamente de la voluntad de quien lo concede, lo que instituye, eo ipso, una relación totalmente asimétrica entre solicitante y otorgante, entre humano y divino, entre Siervo y Señor. Por consiguiente, en el término precarius coexisten en su complementariedad las dos dimensiones de la

petición y de la incertidumbre de que sea escuchada por el destinatario y, en un segundo momento, concedida de forma estable [124].

En efecto, quien reza puede obtener o no lo que pide a través de sus plegarias, dado que la concesión de pedido no depende de él. Lo que consigue el precario no es un derecho conquistado, sino una concesión recibida en gracia mediante la plegaria dirigida al Señor: los precarios están «a meced de unas condiciones sobre las que no ejercen control alguno» [125]. La plegaria, exactamente igual que la solicitud de empleo del trabajador intermitente, es, por su propia esencia, una acción precaria, que puede ser atendida o quedar sin resolver, que puede concederse y después revocarse. Dios, al igual que el empleador en la era del feudalismo capitalista, puede responder o no responder, sin que existan limitaciones ni leyes que le obliguen a actuar de una forma y no de otra. Y, en un segundo momento, puede exigir la devolución de todo lo que ha concedido previamente.

Por ello, el adjetivo «precario» confiere al sustantivo al que se refiere la connotación de provisionalidad, de inestabilidad, de inseguridad propia de algo, o de una condición que se concede como favor, que se consiente temporalmente a raíz de una súplica, sin garantía ni derecho de permanencia. Alude a una condición de completa asimetría, donde el Siervo depende del Señor y los derechos se conciben como concesiones revocables justamente por parte de quien los ha otorgado. En eso reside, como hemos visto, la esencia de la condicio precaria como triunfo de la derrota de clase y de la refeudalización del nexo de fuerza.

Por lo demás, en términos convergentes, el vocablo «flexibilidad», que se remite a la flexibilitas, alude, en el plano de la subjetividad, a lo contrario de la firmeza y de la intransigencia. Trae magnéticamente a la mente la idea de la aceptación y de la disponibilidad a la adaptación, de la docilidad y de la capacidad de plegarse conforme a las circunstancias y a las peticiones que llegan desde arriba. La flexibilidad refleja la esencia de la sociedad líquida global, móvil e informe, y por consiguiente capaz de asumir provisionalmente todas las formas.

Ahora debería resultarnos más clara la diferencia, que hemos

señalado someramente en la ouverture de este libro, entre el orgullo del proletariado de Pellizza de Volpedo, que marcha compactamente, orgulloso, decidido y solidario, y la triste docilidad, a caballo entre resignación y desesperación, del precariado representado por Bartolini en My Fourth Homage. El precariado, carente de toda salvaguarda, está sometido a los dominantes conforme a un nexo que, en ocasiones, se nos antoja más próximo al del siervo feudal que al del proletario moderno, tanto, como veremos, en lo relativo a la intensidad de la dependencia —que a pesar de todo sigue basándose en la libertad formal— como por lo que atañe al carácter de dicha subordinación, carente de salvaguardas y vinculada a la desmesurada voluntad de la clase dominante [126].

Ahí radica la esencia del nuevo régimen multifuncional e inestable del trabajo posfordista [127]. Es móvil en lo relativo al sector, al lugar, al tipo y a la duración de la prestación: y, por eso mismo, se presenta como precarizador de las expectativas de vida y de las capacidades de proyectualidad a largo plazo respecto a unos sujetos cada vez más forzados a adaptarse a las dinámicas fluctuantes de los mercados [128]. Este es el nuevo paisaje global de la Edad Media turbocapitalista que padecen pasivamente las nuevas plebes precarizadas tanto en la esfera de la existencia como en la del trabajo.

■

18 Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 161 (N. del T.) .

19 Traducción del alemán de J. Talens, Las grandes elegías (1800-1805), Madrid, Hiperión, 1980 (N. del T.) .

20 1901-1960 (N. del T.) .

21 A lo que convierten en desierto lo llaman paz (Agricola) (N. del T.) .

22 El capital III, cit., p. 509 (N. del T.) .

23 Encierra cierta torpeza (N. del T.) .

24 La ley es la ordenación racional tendente al bien común, promulgada solemnemente por quien tiene a su cargo la comunidad (N. del T.) .

CAPÍTULO 6

LA GLOBALIZACIÓN COMO TRIUNFO DEL NUEVO SEÑOR

La época tiende al totalitarismo, incluso allí donde no ha producido Estados totalitarios.

H. MARCUSE, Eros y civilización

6.1. Matar al mandarín chino: violencia invisible

—¿Has leído a Rousseau?

—Sí.

—¿Te acuerdas de ese pasaje donde le pregunta al lector qué haría si pudiera enriquecerse matando a un viejo mandarín en China, únicamente por efecto de la voluntad, sin moverse de París?

—Sí.

—¿Y bien?

—¡Bah! Yo ya voy por mi trigésimo tercer mandarín.

H. DE BALZAC, Papá Goriot

Existe un apotegma muy moderno que, más que cualquier elaboración conceptual, puede resultar útil para esa reorientación gestáltica necesaria para comprender la verdadera esencia de la globalización, más allá de las múltiples narraciones apologéticas y coherentes con el orden simbólico hegemónico. En general, ese apotegma se atribuye a Rousseau, pero no lo encontramos en sus textos [1]. En cambio sí se encuentra claramente formulado en Génie du Christianisme (1802) de François-René de Chateaubriand [2]:

Yo me pregunto; me hago esta pregunta: Si tú pudieras, con solo desearlo, matar a un hombre en China y heredar su fortuna en Europa, con la convicción sobrenatural de que nadie sabría nunca nada, ¿accederías tú a dar forma a ese deseo? De nada me serviría

exagerar mi indigencia; de nada me serviría pretender atenuar ese homicidio, suponiendo que, con mi deseo, el chino muere inmediatamente sin dolor, que no tiene herederos, incluso que después de su muerte sus bienes se perderán para el Estado; de nada me serviría imaginarme a ese extranjero aquejado de enfermedades y dolores; de nada me serviría decirme que la muerte es un bien para él, que él mismo la llama, que solo le queda un instante de vida: a pesar de mis vanos subterfugios, oigo en lo más profundo de mi corazón una voz que grita tan fuerte contra el simple pensamiento de semejante suposición, que no puede dudar ni por un instante de la realidad de la conciencia [3].

Si bien el ejemplo del mandarín chino es original y, como decíamos, muy moderno —se hizo famoso a raíz de un conocido pasaje del Père Goriot (1834) de Balzac—, el dispositivo narrativo no es en absoluto desconocido para el mundo antiguo. Lo encontramos, entre otros, en el conocido pasaje del segundo libro de la República de Platón (II, 359c-360e), dedicado a la figura del anillo de Giges, expresado mediante una forma narrativa diferente pero que, a pesar de todo, nos remite a un mismo plexo conceptual.

En antítesis con el punto de vista de Sócrates, que pensaba que la injusticia nunca es elegida deliberadamente por quien la comete, sino que siempre nace de un error intelectual por el que se confunden perspectivamente el bien y el mal, Glaucón aspira a demostrar, mediante el ejemplo narrativo del anillo de la impunidad, la tesis opuesta: se elige la vía de la justicia siempre y solo para evitar incurrir en las sanciones que conllevaría su infracción.

Así pues, supuestamente somos malvados por naturaleza, y es únicamente el miedo a las sanciones y los castigos lo que nos induce a asumir otra actitud. Es lo que se ve refrendado por el ejemplo mitológico de Giges, un pastor al servicio del rey de Lidia que, por un suceso fortuito, entró en posesión de un anillo que tenía la virtud de hacer invisible a quien se lo pusiera en el dedo. Giges, tras tomar conciencia de los nuevos poderes que le concedía aquel anillo, empezó a cometer impunemente, dado que nadie le veía, todo tipo de injusticias, ante todo masacrando bárbaramente al rey

y adquiriendo su poder. Su invisibilidad le ponía a salvo de los castigos: por consiguiente, le permitía expresar libremente su verdadera y malvada naturaleza.

Aun a través de formas expresivas diferentes, el apólogo del mandarín de Chateaubriand y el mito de Giges de Platón esbozan, con la misma intensidad conceptual, la mayor eficacia de una violencia sorda e invisible, tal que las miradas del verdugo y de la víctima nunca se cruzan. La imposibilidad de tal encuentro está garantizada, en el caso del mandarín, por la actio in distans, posibilitada por la sideral distancia que separa París de China y, en el caso de Giges, por la concreta capacidad de actuar en el anonimato, haciéndose invisible a los ojos de la víctima de sus abusos.

La garantía de la impunidad, pero también la falta de un concreto momento del conflicto, favorecen la proliferación de una violencia incondicional y sin medida, que es imposible soportar pasivamente ni cometer impunemente, y llevada a su máximo grado. La injusticia alcanza su grado máximo cuando consigue ocultar su propia naturaleza, acaso incluso logrando presentarse bajo forma de justicia: conforme a lo que nos recuerda Platón, «el más alto grado de injusticia consiste en parecer justos sin serlo» (República, II, 361a).

En efecto, la parábola del mandarín puede concebirse como el apólogo de la globalización. Sin embargo, con esta ni siquiera somos conscientes del asesinato de la inconsciente víctima que vive en el otro extremo del mundo, gracias a que la invisibilidad de la violencia económica —la invisible hand de smithiana memoria— también está garantizada por el hecho de que opera en los espacios globales y, por consiguiente, de que produce víctimas que no son visibles ni para los propios verdugos. La despersonalización desresponsabilizadora, en efecto, constituye uno de los rasgos destacados del actual ordenamiento globalizado de las relaciones de fuerza; un ordenamiento en virtud del cual siempre faltan los rostros de unos verdugos a los que poder achacar la responsabilidad del sufrimiento siempre creciente de las víctimas.

El escenario del open space de la mundialización implica que todo descubrimiento y todo proceso tienen repercusiones mundiales, a

menudo sin que quien genera las causas pueda ver los efectos o, viceversa, sin que quien padece los efectos esté en condiciones de conocer las causas. Según el ejemplo ya empleado por Marx y Engels en las páginas de la Ideología alemana [4], el descubrimiento, en Inglaterra, de una nueva maquinaria condena a pasar hambre a innumerables trabajadores en India y en China, sin que los descubridores sean siquiera conscientes de ello.

Además, el rastro de las mercancías más baratas que, gracias a las prestaciones de la globalización y de la producción deslocalizada, llegan a los mercados europeos, demasiado a menudo conduce a la sangre de los trabajadores de los países que carecen de derechos sociales fundamentales, sin que los consumidores satisfechos y felices de Occidente se enteren de nada. E incluso cuando están informados, la lejanía de la desventura amortigua la sensación de injusticia. Provoca una distancia emocional respecto al destino de unos seres humanos con los que no entramos concretamente en relación en nuestra vida cotidiana.

Si, como afirmaba Kant en Por la paz perpetua (1795), el cosmopolitismo empieza cuando «una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás» [5] (die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird), el mundialismo capitalista como figura de la mala universalidad empieza cuando la vulneración del derecho y las injusticias no se perciben en ningún sitio, en el juego de las infinitas deslocalizaciones de la producción y de los sufrimientos. Es algo que se desprende, además de por la deslocalización del sufrimiento vinculada a los procesos inmediatamente económicos, también por la nueva mise enforme de la guerra y, señaladamente, por los drones teledirigidos vía satélite a distancias continentales, una manifestación de la desterritorialización del espacio y del conflicto, que rompe cualquier lazo de reciprocidad con el enemigo y lleva a su culminación la dinámica escuetamente iniciada con Hiroshima y Nagasaki: implosiona la fenomenología de los combatientes frontales de la Fenomenología del espíritu de Hegel, donde la igualdad inicial conduce a la subordinación de quien tiene miedo a la muerte.

Ya Diderot había subrayado el debilitamiento y el embotamiento de

los sentimientos, incluida la sensación de injusticia, como clave de la distancia en el espacio y en el tiempo: «Tal vez la distancia de los lugares y de los tiempos debilita más o menos todos los sentimientos, todos los tipos de conciencia, incluida la del delito. El asesino que ha llegado hasta la costa de China está demasiado lejos para ver el cadáver que ha dejado sangrando a la orilla del Sena» [6].

Igual que como en el apólogo del mandarín, la globalización provoca distancia e indiferencia por el destino de quienes no están a nuestro alrededor. Impide que las víctimas crucen la mirada con los verdugos y, al mismo tiempo, la constitución de un idem sentire y de una oposición unificada contra la violencia de la economía global. Distancia lo próximo y aproxima lo distante, conforme a una lógica desorientadora que ya esbozaba Heidegger en las páginas de Das Ding: «¿Qué ocurre si con la eliminación de las grandes distancias todo se halla igual de lejos y de cerca? ¿Qué es esta uniformidad donde todas las cosas no están ni lejos ni cerca, y están, por así decirlo, sin separación? Todo se confunde en lo uniforme sin separación [das Abstandlose]» [7].

En el Großraum de la mundialización, «todo se halla igualmente distante y próximo», porque la propia dinámica de aproximación de lo distante, posibilitada por la compresión espacio-temporal derivada de los procesos planetariamente uniformadores de la técnica y de la economía, hace que todo quede, de hecho, igualmente distanciado del sujeto agente. El sujeto se percibe infinitamente pequeño en los espacios globalizados y sin fronteras de un «uniforme-sin-distancia» que, por eso mismo, hace que todo parezca igualmente distanciado.

Entrelazando las dos figuras narrativas del mandarín chino y del anillo de Giges, podemos recabar plausiblemente la metáfora absoluta de la mundialización como violencia que se vuelve invisible en el acto mismo por el que, mediante la acción a distancia en los espacios inmensos del paisaje global, hace imposible el cruce de miradas entre víctimas y verdugos, entre Siervo y Señor; y, por eso mismo, permite que la violencia quede permanentemente sin respuesta, la explotación sin conflicto, la opresión sin rostro. Hace posible la masacre de clases unilateral característica de la fase de la acumulación flexible, gestionada por la élite globalista en perjuicio

de una plebe posburguesa y posproletaria privada de los derechos materiales fundamentales y liberalizada en sus estilos de vida.

Así pues, la única «mano invisible» del mercado global parece ser la de una violencia que no se ve si no es en sus efectos, en las «tragedias en lo ético» que genera en el mundo del trabajo y de las comunidades humanas. En ese sentido, la eliminación del Estado soberano nacional ha agilizado el desarrollo dialéctico del capital, no solo en razón de que ha anulado la fuerza disciplinadora residual de la política sobre la economía, sino también en la medida que ha favorecido la superación del momento del conflicto propio de la fase dialéctica.

Justamente, ha dejado la explotación eliminando el momento contrapositivo y conflictivo que era posible en la arena del Estado nacional, donde el Siervo y el Señor podían mirarse a la cara y enfrentarse en campo abierto. Las conquistas y los derechos surgían de las prácticas del conflicto dentro de los espacios delimitados y gobernables del Estado nacional, de la capacidad organizativa del Siervo consciente de sí mismo y de sus reivindicaciones.

La lucha de clases —apunta Marx en las páginas incendiarias del Manifiesto— es internacional en el «contenido» (Inhalt) y nacional en la «forma» (Form). Es internacional en el contenido, dado que el modo de producción capitalista, como Marx aclara desde las palabras iniciales de la obra, es por su propia esencia globalizador y tiende a hacerse mundial. De modo que, para derrotarlo, hará falta derrotarlo a nivel global. Es nacional en la forma porque «el proletariado de cada país [das Proletariat eines jeden Landes] tiene que arreglárselas primero con su propia burguesía» [8]; es decir, tiene que organizarse en los espacios nacionales para poder limitar, gobernar, y finalmente echar abajo el capital. Así dice el Manifiesto: «La lucha del proletariado es, por su forma, una lucha nacional [ein nationaler Kampf]» [9].

Únicamente mediante la práctica del conflicto concreto en los espacios políticos del Estado nacional, donde oprimidos y opresores pueden enfrentarse de visu, existe la posibilidad efectiva de que los primeros acaben con el dominio de los segundos. Marx es plenamente consciente —lo explicitará principalmente en el primer libro del Capital— de que las conquistas del movimiento obrero se

producen siempre en el marco de los Estados nacionales, mediante la limitación del horario de la jornada laboral, la introducción de normas en defensa de la condición proletaria y las salvaguardas de los trabajadores.

Una vez desbancados los Estados soberanos nacionales, se ha eliminado el ring sobre el que se desarrollaba un conflicto cuyo desenlace no se daba por descontado, porque surgía, justamente, de las prácticas concretas de la contraposición [10]. En efecto, hasta entonces la soberanía nacional había sido el marco imprescindible para las conquistas sociales de las clases dominadas y para las luchas del Siervo. Dentro de ella se desarrolla históricamente el enfrentamiento entre las formas políticas organizadas de derechas y de izquierdas, rivales en lo que respecta a sus diferentes ideas sobre el reparto que presupone la soberanía monetaria del propio Estado.

La democracia implica, por su propia esencia, la posibilidad de que el pueblo soberano decida sobre la economía y la política. En la era del sistema de una economía de especulación financiera internacional, las decisiones en los ámbitos económico y político se remiten a la voluntad soberana de esas entidades sensiblemente hipersensibles que son los mercados. También por ese motivo, la era de la acumulación flexible se corresponde con la aparición de una época refeudalizada y posdemocrática [11], donde las decisiones son tomadas de forma soberana por una élite financiera desresponsabilizada y que actúa en el más riguroso anonimato y con vistas a su propio y exclusivo interés.

Los procesos de desoberanización y de desnacionalización, que pasaron a ser absolutamente cruciales a partir de 1989, coinciden con los necesarios momentos de demolición tanto de las democracias, por muy perfectibles que sean (a día de hoy no hay constancia de entidades democráticas transnacionales), como del poder eticizador residual de la política en condiciones de disciplinar y gobernar la economía en fase de absolutización.

Hoy el Siervo ya no puede ganar, porque, en el estado actual, ni siquiera puede luchar, pues se ve obligado, en los espacios globales, a encajar pasivamente en su propia carne viva un cúmulo de explotación y de injusticias que, como la producción en la era global, cada vez están más deslocalizadas. Reducido a la condición

de polo puramente pasivo y carente de conciencia, de mero prestador de fuerza de trabajo flexible y precaria, el Siervo posproletario sufre en silencio, sin poder ponerle un rostro y un nombre a la fuente de sus sufrimientos [12].

Estos a menudo proceden de la otra orilla del océano o, en cualquier caso, de lugares sideralmente distantes en el espacio, que imposibilitan ese cruce de miradas entre Siervo y Señor que, como recuerda Hegel, constituye el primer momento del reconocimiento y, añadimos nosotros, del conflicto que aspira a superar el nexo de señorío y servidumbre.

La actio in distans, que sería más oportuno definir como violencia a distancia, permite al Señor globalista y sans frontières eludir el momento del enfrentamiento y del conflicto y, al mismo tiempo, ejercer sin respuesta su violencia cotidiana. Según lo que observa Hayek en referencia a las experiencias federales de limitación de las soberanías nacionales, «incluso las medidas legislativas para reducir el trabajo de los menores y las horas de trabajo resultan difíciles de adoptar por el Estado a título individual» [13]. El capital y sus máscaras de carácter persiguen la superación de los Estados soberanos nacionales, con el pleno apoyo de la new left arco iris y poscomunista, únicamente con vistas a la intensificación a escala planetaria de los procesos de extracción del plusvalor en perjuicio de la massa damnata de los derrotados de la globalización.

6.2. Amar las propias cadenas: neolengua y pensamiento único

Ya conocemos la ley secreta de este vocabulario y sabemos que hoy la guerra más terrible solo puede llevarse adelante en nombre de la paz, la opresión más aterradora solo en nombre de la libertad, y la inhumanidad más abyecta solo en nombre de la humanidad.

C. SCHMITT, El concepto de lo «político»

En la era de una lucha de clases reconfigurada como derrota de clase (y, por consiguiente, como luto de clase), el Siervo enmudece en su sufrimiento solitario, incapaz de traducirse en pasión política compartida. Su ira preñada de buenas razones, lo que Gramsci denominaba la «rabia apasionada» [14], sigue siendo indefectiblemente incapaz de convertirse en proyecto político palingenésico y transformador, por vía tanto del realineamiento por parte del capital de las fuerzas políticas que tradicionalmente habían representado los intereses de los trabajadores como de la propia indisponibilidad del Siervo posburgués y posproletario como sujeto sociopolítico solidario, consciente y opositivo.

La ira se consume en la resignación, la rabia apasionada en una impotencia desoladora y en el amor fati más desresponsabilizador, en el depresivo horizonte de una injusticia realmente percibida en los dramas en que se traduce cotidianamente y, al mismo tiempo, vivida como algo fisiológico y natural, obsceno pero irremediable, inadmisible pero insalvable. En ese proceso de adormecimiento de las conciencias y de domesticación de las mentes, desempeña un papel de primer plano la neolengua del pensamiento único políticamente correcto y éticamente corrupto. En otra época la habríamos denominado «la voz de su amo» [15].

Con su galaxia de locuciones y conceptos forjados ad hoc para

santificar las relaciones de fuerza neofeudales y para prevenir la formación de un pensamiento divergente, la neolengua no tiene otra misión que reconfirmar de nuevo, una y otra vez, el orden real y simbólico, para que también sea aceptado por el Siervo. Coincide con el lenguaje vigilado del orden simbólico administrado por los oratores en beneficio de los bellatores y en detrimento de los laboratores, a fin de que las plebes dominadas den su consentimiento permanente al dominio de la aristocracia financiera, y que además de dominadas sean subalternas.

Los oratores posmodernos, un departamento unificado de los medios de comunicación globalistas, se presentan como sacerdotes de la neolengua y del pensamiento único. Con sus aportaciones intangibles, saturan el imaginario del propio Siervo, para que interiorice una visión del mundo que, al reproducir y glorificar la relación de fuerzas real, santifique como algo natural y eterno su condición de subalterno y a fin de que, por añadidura, el Siervo se oponga, a priori, a todo eventual proyecto de liberación. Ante esta perspectiva de necrosis de la crítica, hoy en día la neolengua figura como el vocabulario fundamental del dominio neofeudal de la élite financiera plutocrática: un léxico que absolutiza el orden dominante al tiempo que demoniza toda perspectiva no afín a él.

La neolengua garantiza que los esclavos de la caverna de Platón, que hoy coincide cada vez más con el espacio globalizado del one world bajo la cúpula del capital, no deseen otra cosa que no sea la propia caverna y estén en primera línea a la hora de oponerse a todo el que quiera sacarlos de allí. Más exactamente, las locuciones que componen la neolengua nombran para ocultar y expresan contenidos cuya única finalidad es impedir que se expresen contenidos. Hacen valer arbitrariamente como único punto de vista legítimo el de los dominadores, hasta el extremo de que el mecanismo de la neolengua podría cristalizar en lo que le dice Humpty Dumpty a Alicia en la obra maestra de Lewis Carroll: «Cuando yo uso una palabra, esa palabra quiere decir lo que yo quiero que diga, ni más ni menos».

La neolengua —como ocurre en 1984— es el único idioma del mundo cuyo vocabulario, en vez de enriquecerse, va reduciéndose día a día. El empobrecimiento del léxico avanza a la par que la

contracción de la conciencia y que el recorte de la libertad de pensar de forma divergente, aventurándose más allá del camino trillado y preestablecido. La supresión del idioma como depósito simbólico, cultural e histórico de los pueblos va de la mano del actual proceso de eliminación de la socialidad, de la historicidad y de la posibilidad de articular narraciones alternativas a lo existente, cuando no directamente en condiciones de poner en tela de juicio sus estructuras.

La propia imposición generalizada del inglés como única lengua permitida, que nunca debe equipararse con las lenguas nacionales (como, de por sí, sería razonable), sino reemplazarlas, es reveladora de la tendencia desimbolizadora característica del nuevo orden mundial y de la neolengua planetaria que aspira a instaurar. Si, como apuntaba Gramsci, «el lenguaje es una cosa viva y al mismo tiempo es un museo de fósiles de la vida pasada» [16], el sacrificio de la pluralidad de las lenguas y de las culturas sobre el altar del inglés litúrgico de la teoría mercantilista coincide con el vaciamiento de todo patrimonio simbólico, cultural e histórico de la humanidad.

Como bien sabía Johann Gottfried Herder, el lenguaje figura como «el vínculo de la socialidad» [17]. En el lenguaje, con la sintaxis hegeliana, «entra en la existencia la individualidad de la autoconciencia como tal en ese su ser-para-sí y de suerte que esa existencia es para otros» [18], dado que, además de conectar dinámicamente el pasado y el presente, pone en relación viviente al individuo con la comunidad de la que forma parte. En ese sentido, siempre tras la estela de Herder, y en antítesis con la reductio ad unum impuesta por el mundialismo de la cosificación y por su monocromatismo absoluto, cabría afirmar que la pluralidad de las lenguas debe entenderse como un patrimonio, como la fecunda multiplicidad de las manifestaciones de lo humano y, por consiguiente, como una «cámara de los tesoros de los pensamientos de la humanidad, donde cada uno contribuye a su manera conjuntamente con el otro» [19].

El lenguaje, emblema de la intersubjetividad y, a la vez, del carácter históricamente determinado del pueblo que lo habla y que encuentra en él su identidad, reconfirma el carácter comunitario y dialógico, histórico e intersubjetivo de la naturaleza humana. En

palabras de Hegel, «el lenguaje es un universal, algo reconocido en sí mismo, que reverbera de la misma forma en la conciencia de todos; en él, toda conciencia parlante deviene de inmediato otra conciencia. De la misma forma, conforme a su contenido, el lenguaje tan solo en un pueblo se convierte en el verdadero lenguaje» [20].

Gracias a las aportaciones de la neolengua y, a través de ella, a la neutralización de las lenguas nacionales, cualquier pensamiento herético y no alineado tiende a volverse estructuralmente imposible. A falta de palabras para articularlo, pensar se reduce cada vez más manifiestamente a mera duplicación simbólica del orden realmente existente, a simple paráfrasis de lo que ya es.

Si, con Herder, «no podemos pensar sin palabras» [21], de ello se deriva que la neutralización de las lenguas se presenta, al mismo tiempo, como una aniquilación de la capacidad de pensar. Además, si el mundialismo aspira a la neutralización de los pueblos y de las naciones, y a la imposición del modelo único del consumidor desarraigado, postradicional, posidentitario y anglófono, está claro que la neutralización de la pluralidad de las lenguas y su sustitución por la lengua única, el inglés global o globish, carente de perspectiva y asimbólica, figura como la culminación necesaria de la ideología de lo inmutable en que se condensa el sistema de las necesidades deseticizado. La neutralización de la pluralidad de las lenguas nacionales se encuadra de lleno en la guerra globalista más general contra el folclore, gramscianamente entendido como cultura de las clases subalternas, con sus mitos, sus leyendas, sus dichos populares. La imposición global del inglés mercantil (la «anglobalización») tiene como objetivo rebajar el lenguaje a mero medium de las frías transacciones económicas entre mónadas de consumo desnacionalizadas, carentes de cultura e incapaces de pensar.

En este marco de referencia también se comprende el motivo de la transición, con la fase absoluta, de la figura del explotado a la figura del «excluido» [22], según uno de los vocablos característicos de la neolengua. Esa transición se explica no solo en razón de la nueva relación intermitente con el trabajo, caracterizada por periodos de ocupación que se alternan con fases de desempleo —esa es una de

las claves de la condición precaria—, donde naturalmente la explotación no se extingue, es más se intensifica, concentrándose exclusivamente en los periodos discontinuos. Como demuestra el trabajo pionero de René Lenoir, Les exclus (1974) en el elenco de los excluidos figuran todos los que no consiguen disfrutar del crecimiento y el progreso económico, pero también los que tienen que descontar de su biografía distintas modalidades de distanciamiento del mundo del trabajo a raíz de los largos periodos de desempleo.

La neolengua liberal penetra en el mundo del trabajo y lo remodela ad usum sui, para que no se nombren las contradicciones, para que el conflicto quede oculto y para que la explotación permanezca siempre invisible. En el fondo, ese aspecto es típico del panorama semántico del capitalismo absoluto líquido-financiero, que bautiza orwellianamente como «misiones de paz» las agresiones militares, como «gobiernos técnicos» los golpes de Estado financieros y como «reformas» los procesos de desmantelamiento de los derechos de las plebes subordinadas.

Para colmo, todo aquel que ponga en entredicho la gran narración dominante queda silenciado por «conspirador», el que critique la hegemonía del Señor es acusado de «derrotismo», y a quien defienda unos intereses que no sean los de la élite privatizadora y desterritorializada se le difama y se le fulmina por «populista». Se demoniza por «extremista» a todo el que no apoye el extremismo de centro liberal-libertario, y por «ideológico» a quien no haya asimilado el capitalismo integral como única ideología permitida. Se estigmatiza por «antisemita» a quien se oponga a las políticas militares de Israel como Estado gemelo de la monarquía del dólar. Además, se silencia por xenófobo a quien se atreva a denunciar la inmigración de masas como deportación de masas consustancial al dominio de la élite [23]. Y a quien intente esbozar nuevas síntesis teóricas, trazando un inédito mapamundi y rechazando la subdivisión —enteramente consustancial al dominio del Señor— de los siervos en rojos y negros, enseguida se le deslegitima por «rojo-pardo», es decir como alguien que peca a la vez de comunismo y de fascismo. Por último, se desacredita todo anhelo de justicia y de igualdad como «envidia social». Los puntos de vista no alineados con el monopolio de la información, gestionado en sentido único

por los señores del liberal-mundialismo y por los estrategas del laissez-faire, por medio de los oratores de acompañamiento, son demonizados, condenados al ostracismo, y eventualmente incluso tachados de fake news.

El dispositivo de la neolengua, una manifestación de lo que Platón denominaba «misología» (Fedón, 89d), es decir el odio por el razonamiento, se basa en el empleo de la proscripción en vez de en la refutación. Opera mediante la expulsión incondicional del debate público de las opiniones contrarias: castiga, de hecho, cualquier forma de disenso respecto al orden dominante. Quienquiera que infrinja los parámetros del pensamiento único y de su ortodoxia santificadora de una relación de fuerzas cada vez más asimétrica es inmediatamente objeto de la difamación a manos de la neolengua; difamación en razón de la cual se interrumpe al nacer todo posible debate crítico por el procedimiento de silenciar preventivamente al interlocutor, culpable de un «psicodelito».

Por su propia esencia, el pensamiento único políticamente correcto y éticamente corrupto carece de dialéctica, ya que impide siquiera el enunciado verbal de las posibles contradicciones. Excluye en nombre de la lucha contra la exclusión. Y, con un movimiento convergente, genera una world public opinion orientada en sentido cosmopolita, liberal y libertario, provocando a escala planetaria lo que, con Habermas, podríamos denominar «una transformación estructural de la esfera pública» (Strukturwandel der Öffentlichkeit): reeduca a todos los que aún no han interiorizado las gramáticas de la ortodoxia y, con propósitos ortopédicos, los induce a asumir una postura cosmopolita y open-minded, a interiorizar el nuevo orden moral y a considerar populistas, xenófobos y rojo-pardos —y por consiguiente auténticos «intocables»— a todos los que aún no hayan llevado a cabo el oportuno upgrade para sincronizarse con el nuevo orden simbólico imperante. Estigmatiza, y actúa para hacer preventivamente inadmisible, toda idea, todo estilo de vida y todo punto de vista surgidos de fuentes que no sean políticamente correctas o no estén en línea con el orden simbólico hegemónico que viene a completar las muy concretas relaciones de fuerza del capital líquido globalizado.

El secreto de la neolengua consiste en llamar a las cosas con

nombres cambiados, y poniendo del revés el conocido dicho latino [25] en su inédita variante por la que res sunt consequentia nominum . Restringe las posibilidades de todo pensamiento no dispuesto a orientarse en los espacios preordenados por el poder, y, al mismo tiempo, presenta de forma traicionera como algo universalmente justo y bueno lo que lo es exclusivamente para la parte del Señor.

Por ello, desde 1989 hasta hoy, lo que se acoge triunfalmente como «reformas» lo son exclusivamente para la élite plutocrática; una élite que «reforma» el mundo del trabajo para aniquilar los derechos y las salvaguardas de los trabajadores. «Reforma» el ámbito de la educación, para destruir la formación del viejo mundo burgués y reducir las instituciones escolares y las universidades a templos del pensamiento único y a empresas capitalistas de iniciación al trabajo flexible y precario. Y para colmo, «reforma» las constituciones a fin de culminar el proceso de desoberanización de los Estados y así reducirlos a simples ejecutores de las decisiones soberanamente tomadas por los bancos de negocios supranacionales de la propia élite. El movimiento ideológico de la neolengua y de la ortodoxia dominante sigue siendo el de la habitual falsa universalización del interés particular, que se hace pasar por interés general. Es evidente que, ante semejantes reformas «progresistas», lo que más le interesa al Siervo precarizado es ser conservador, más que reformista.

En este horizonte de sentido es donde se inscribe, por añadidura, la sustitución de la categoría del obrero por la categoría neutra del «operador» [24]; una sustitución por la que simbólicamente se borra la presencia de la clase obrera, aunque se conserven, y para colmo se intensifiquen, la explotación y la extracción del plustrabajo, y aunque, al mismo tiempo, el nexo que une a los trabajadores de hoy en día con los de la clase obrera tradicional demuestre ser más robusto de lo que, a primera vista, podría parecer.

Por lo demás, con la llegada de la neolengua neoliberal, se han eclipsado del vocabulario los propios términos «explotación» e «injusticia», que han sido sustituidos por la nueva y tranquilizadora figura semántica del «malestar» [25]. A diferencia de la explotación y de la injusticia, que aluden a una relación conflictiva objetiva, donde hay un polo que explota y otro que es explotado, donde una parte comete la injusticia y la otra la padece, el malestar tiene que

ver siempre y solo con el yo individual en su relación consigo mismo y con el mundo, en un escenario falsamente representado como carente de lazos sociales y de conflictividades inmanentes. Según las gramáticas hegemónicas, la explotación clasista de los precarios se define asépticamente como «malestar de los trabajadores», exactamente igual que el vaciamiento desoberanizador y financiero de la democracia se ha rebautizado como el «malestar de la democracia» [26].

El malestar, un sentimiento de angustia y una sensación de ineptitud que surgen de la incapacidad del sujeto para adaptarse a la situación, es una manifestación coherente de los procesos de desresponsabilización típicos de la mundialización. En virtud de dichos procesos, los fracasos y las injusticias nunca se achacan a su verdadera causa, a saber las relaciones de fuerza reales y las prosaicas lógicas del capital, sino siempre y solo a la incapacidad de los yos individuales —que gravitan sin peso ni identidad en el sistema del atomismo competitivo— a la hora de afrontar el mundo objetivo, de acomodarse a las situaciones, de modelar adaptativamente su subjetividad en consonancia con unas condiciones dadas.

Las contradicciones reales de un paisaje entretejido de violencia económica y de explotación, de alienación y de miseria, ya ni siquiera se nombran. Su lugar vienen a ocuparlo los «malestares» subjetivos de los que no saben adaptarse. Y entonces, la perspectiva de la revolución como vía coral para dejar atrás las contradicciones objetivas cede el paso a las figuras del psicólogo y del counselor como únicos sanadores posibles de los malestares del individuo, sin llegar a arañar ni mencionar siquiera la objetividad de las relaciones de producción.

De ser parte integrante de la realidad objetiva, la contradicción se ha visto transfigurada en patología del individuo inadaptado; con la consecuencia de que se induce a la gente, con la sintaxis de Ulrich Beck [27], a buscar soluciones biográficas a las contradicciones sistémicas, a cambiarse a sí misma más que a modificar la objetividad contradictoria de las relaciones sociales. La razón revolucionaria que aspira, a la manera de Fichte, a acomodar el objeto al sujeto a través de la praxis, ha sido sustituida por la razón

cínica resignada, que le prescribe al sujeto una adaptación desencantada a un objeto dogmáticamente concebido como algo inmodificable.

Resulta cuando menos difícil imaginar que se pueda resolver como mero malestar individual lo que, entre otras cosas, ya constataron los trabajadores precarios de algunas fábricas inglesas [28], a los que obligaban a trabajar a un ritmo acelerado durante horas y horas y de pie, privados incluso de la posibilidad de ir a los aseos; o lo que padecieron las trabajadoras embarazadas de aquellas mismas fábricas, que se veían obligadas a abortar una tras otra por culpa de unos turnos laborales de dieciséis horas, con intervalos de dos horas entre un turno y el siguiente.

Y, asimismo, la neolengua y sus funciones expresivas han logrado su objetivo mistificador, pues descargan sobre los hombros y sobre la conciencia de los explotados a título individual las causas de su sufrimiento. De ahí surge una condición que, por momentos, recuerda a la que esboza Brecht en su composición Palabras de un obrero a un médico:

Cuando acudimos a ti

nos quitamos de encima nuestros harapos.

Y tú escuchas aquí y allá en nuestros cuerpos desnudos.

Sobre la causa de nuestra enfermedad

una sola mirada a nuestros harapos

te diría más. Una misma causa destroza

nuestros cuerpos y nuestras ropas [29] [26] .

Situaciones de este tipo, decididamente más frecuentes de lo que cabría pensar por culpa del ensordecedor silencio al respecto que impera en el mundo de la manipulación periodística y del

espectáculo televisivo, no pueden sino recordarnos con espanto la condición originaria del proletariado tal y como la esboza Engels de un modo todo menos edulcorado en las páginas de esa obra maestra de la gran narrativa del siglo XIX de las clases subalternas (Victor Hugo, Eugène Sue, Dickens, Balzac) que es La situación de la clase obrera en Inglaterra (1845).

Con esta clave hermenéutica se explica, además, la práctica cada vez más en auge de la psiquiatrización de un sufrimiento social que está indisolublemente ligado a las contradicciones reales del modo de producción, y cuya responsabilidad se atribuye falsamente a los trabajadores a título individual y a sus «malestares». Mediante una identificación altamente ideológica entre patología y sufrimiento, unos términos tan en boga como «estrés», «ansiedad», «malestar» y «depresión» activan un dispositivo ideológico por el que, en la era social-terapéutica, la causa del malestar social se descarga sobre el individuo que sufre aislado y que lo padece, y, al mismo tiempo, se desresponsabiliza deliberadamente a la fuente real a través de la ocultación del origen socioeconómico y de esas raíces que lo atribuyen directamente al modo de producción y a la organización social en que se basa. Detrás de la ansiedad, las depresiones, los malestares y demás formas del «mal del trabajo» [30] que se diagnostican en el diván del psicólogo se desvanecen, sin dejar rastro, las empresas donde trabajan los precarios con contratos intermitentes, con salarios insuficientes, o de las que son despedidos sin previo aviso.

Die ganze Scheisse wieder von vorne, «la misma mierda de nuevo», sentenciaría una vez más Marx ante este fantasmagórico paisaje social entretejido de miseria y de abyección, de explotación y de cinismo generalizado. No obstante, el hecho de que la explotación de la fase dialéctica se reconfigure como exclusión en la fase abstracta también se explica observándolo desde un ángulo distinto. Cuando el conflicto de clases se articulaba en la forma de una contraposición frontal y directa, resultaba posible identificar tanto el enfrentamiento como la explotación consustancial al nexo de fuerza capitalista como relación que aspira a exprimir plustrabajo con vistas a crear un plusvalor cada vez mayor, por el que el capital no pagaba equivalente alguno.

Como hemos visto, con la culminación de la mundialización

americanocéntrica subsiste la explotación pero ya sin el conflicto. En lugar de los explotados, que lo son en la medida que hay explotadores, ahora figuran los excluidos, conforme a la nueva categoría que designa a quienes sufren, sin ningún tipo de referencia a los agentes de la opresión. «Los excluidos no son víctimas de alguien» [31], simplemente, ellos no participan de los beneficios de una sociedad opulenta basada en la miseria de los más, ni gozan de cierta inclusión en el sistema de los servicios y del trabajo. Sin embargo, su exclusión no depende visiblemente de una relación de fuerzas basada en la explotación, sino únicamente de lo accidental de su situación social, casi como si se tratara de un suceso fortuito y sin relación con el campo de fuerzas conflictivo en el que se articula la sociedad.

En unos términos convergentes, igualmente apuntados en el haber de la neolengua liberal y de su ortodoxia encargada de reconfirmar constantemente el orden simbólico vigente, en el reino del bloque histórico capitalista, donde el propio desempleado figura como «trabajador en tránsito», se permite la palabra «desigualdad» y en cambio se destierran términos como «explotación» y «dominio de clase». La desigualdad, al igual que la exclusión, es una categoría genérica, que desocializa y al mismo tiempo plasma en una cosa lo que en realidad equivale a una relación social asimétrica.

Más exactamente, la desigualdad es una abstracción, un nombre púdico con el que hoy se designa lo inconfesable, a saber el creciente diferencial de clase basado relacionalmente en la explotación, en la extracción forzosa del plustrabajo. Además de eliminar la dimensión racional, es decir el hecho de que se basa en el nexo de señorío y servidumbre, la categoría de desigualdad demuestra ser coherente con el orden simbólico debido a que provoca y consolida una individualización igualadora de los seres humanos y la soledad de los trabajadores.

Si la anterior —y ahora declarada fuera de curso legal— noción de explotación clasista hermanaba, creando un horizonte común y una perspectiva solidaria basada en el sentimiento de pertenencia y en la conciencia de clase, la nueva y abstracta figura de la desigualdad produce una visión del mundo formada por átomos competitivos y conflictivos, cada uno de ellos en busca de su propia salvación

individual y de su propia huida en solitario de la miseria que habita [32]. Acaba por introducir el evangelio de la competitividad —en la forma hiperbólica del mors tua, vita mea— incluso entre el polo del Siervo, tradicionalmente más próximo al credo de la solidaridad.

Ahora la desigualdad se percibe no ya como una relación clasista de explotación, que afecta al individuo en tanto que miembro de una clase, sino como una condición injusta para el yo individual narcisista, con lazos sociales rotos, que únicamente aspira a su salvación personal. Y la salvación misma es entendida de una forma cosificada como simple «inclusión» en el sistema del apartheid capitalista. De ahí la escena, de ordinaria posmodernidad, de unos sujetos mercantilizados y desilusionados, que siguen impertérritos contemplando su condición de derrotados de la mundialización como un El Dorado repleto de chances, de oportunidades individuales que, en realidad, jamás se concretarán.

Entonces, la búsqueda solidaria y compartida de un futuro distinto y mejor, donde la explotación haya quedado atrás, pero también el sueño hecho realidad de una mejora de las condiciones de la clase a la que pertenecen, cede el paso al nuevo paradigma, hijo de la cultura del narcisismo, donde cada uno de los átomos persigue individualmente sus perspectivas de salvación personal en el cuadro de la jaula de acero del capital transfigurado ideológicamente en destino ineluctable. La salvación se entiende no como un vuelco de una situación intrínsecamente injusta, sino como simple éxodo personal de esa condición, percibida como un elemento fisiológico, y por consiguiente no transformable como tal, cuando no incluso como una condición cuajada de oportunidades para el individuo capaz de encauzarla a su favor.

6.3. Desregulación. Lado anárquico y lado liberal del mundialismo

La desvalorización del mundo humano aumenta en relación directa con la revalorización del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías: se produce a sí mismo y al trabajador como mercancía, y justamente en la misma proporción en que produce mercancías en general.

K. MARX, Manuscritos económico-filosóficos de 1844

Debido a los procesos de cosificación de la conciencia y a su incapacidad ya total de identificar las relaciones sociales que hay detrás de las «cosas», incluso los dominados han metabolizado el mito del mercado y de sus patologías sociales como un «orden espontáneo» à la Von Hayek. Los instrumentos tradicionales de la lucha de clases, empezando por la huelga, demostraron ser eficaces cuando su marco espacial de referencia era el Estado soberano nacional [33].

Hacer huelga en Roma cuando las decisiones se toman en Bruselas, o en Turín [27] cuando la producción de coches ya se ha deslocalizado a los países donde la mano de obra es económicamente más rentable, al no estar «gravada» por el coste de los derechos, no llega a arañar en lo más mínimo la configuración de la producción globalizada ni las lógicas del poder transnacional.

Con el traslado a los espacios planetarios del mercado y de la producción globales, no solo se eclipsa la conciencia opositiva del Siervo, junto con su posibilidad concreta de entrar en conflicto con un Señor que está permanentemente en otro lugar. Y, al mismo tiempo, se esfuma la posibilidad de constitución de una conciencia infeliz burguesa. Ello obedece no solo a que, desde el 68 hasta hoy,

como hemos esbozado, la burguesía o bien se ha diluido en el precariado o bien, en parte, se ha reconfigurado como global class con inconsciencia feliz; obedece también a que, como sabía Hegel, la aparición de la conciencia infeliz se basa siempre en que la conciencia es capaz de mirar dentro de las demás conciencias con las que tiene que coexistir en el tiempo y en el espacio: «Todo el mundo tiene como misión intuir [anzuschauen] a uno mismo en el otro» [34]. Justamente esa posibilidad de coexistencia es lo que va eliminando día a día el régimen de la producción globalizada just in time, en medida creciente, deslocalizando y obligando a los pueblos y a los trabajadores a migrar sin cesar.

La mundialización es, por su propia esencia, la victoria del capital sobre el trabajo, del Señor sobre el Siervo, de la explotación sobre los derechos, de la desemancipación sobre la emancipación, de la competitividad sobre la comunidad solidaria. La competitividad global como canibalismo libre posibilita que el Señor aniquile, en nombre de la lógica competitiva, las conquistas y los derechos obtenidos por la clase trabajadora, ahora llamada a competir con los países sin derechos y, por consiguiente, a desembarazarse ella misma de los derechos que la hacen menos atractiva en el plano liso globalizado de la competitividad planetaria.

La Derecha del Dinero decreta que los Estados nacionales son una invención, un ens imaginationis, un peligro a evitar a cualquier costa, y que la única realidad existente es el one world del mundo globalizado y reducido a mercado soberano desnacionalizado, con la consiguiente deslocalización del trabajo, el outsourcing, la volatilización de los capitales y la eliminación de los derechos en nombre de la competitividad que imponen los «desafíos de la globalización». Por su parte, la stultifera navis de la Izquierda de la Costumbre, atlantista y cosmopolita, al incorporar y glorificar la neolengua y sus categorías, justifica superestructuralmente la aniquilación del Estado soberano nacional mediante el elogio automático de la globalización americanocéntrica como paraíso de los viajes low cost, de la Erasmus generation y del inglés para todos, mediante la magnificación de los united colors de una falsa multiculturalidad donde todas las culturas han sido supeditadas al monocromatismo absoluto del modelo único del mercado, pero también mediante la elaboración conceptual del nuevo perfil

antropológico del homo globalis migrante, desterritorializado, flexible, carente de identidad tanto mnemónica como proyectual.

Hoy en día la mundialización se reproduce como «globalización liberal» entre la derecha y como «globalización anárquica» entre la izquierda, bajo el denominador común de la completa aceptación del horizonte posburgués y posproletario del nuevo orden mundial clasista y despolitizado. La Derecha del Dinero elogia el terreno globalizado de la competencia planetaria y de la eliminación de todo lo que sea ajeno al mercado. La Izquierda de la Costumbre, por su parte, celebra el mundialismo como valor intrínsecamente bueno y justo: deslegitima por obsoletas, burguesas y reaccionarias todas las formas que se resistan a él, desde los Estados soberanos nacionales hasta las formas de vida aún no engullidas por la globalización capitalista (y como tales, exorcizadas por premodernas).

El anarquismo de la izquierda se solapa íntegramente con la desregulación de la derecha, exactamente igual que el libertarismo de la primera coincide in toto con el liberalismo de la segunda: el denominador común viene dado por su lucha conjunta contra todas las figuras metafísicas, políticas, éticas y religiosas del límite, entendidas como otros tantos obstáculos para la libertad del individuo. Un individuo que se concibe, tanto en la izquierda como en la derecha, como mónada sin ventanas y sin prohibiciones, cuya infinita voluntad de poder coincide con una libertad de consumo proporcional, en los espacios de la sociedad de mercado, al valor de cambio de que dispone cada uno.

En términos convergentes, la Derecha del Dinero, con sus bellatores, declara la guerra a los Estados resistentes y no alineados con el neo-leviatánico orden mundial atlantista, porque suponen un obstáculo para el proyecto globalista de inclusión neutralizadora del planeta en el modelo único cosificado y clasista. Por su parte, la Izquierda de la Costumbre, en vez de resistirse y oponerse a esas prácticas en nombre de la leniniana lucha contra el imperialismo, las legitima en nombre de los derechos humanos con bombardeo ético incorporado, y de la democracia de los misiles para llevar.

La Derecha del Dinero y la Izquierda de la Costumbre avanzan disjuntas, y conjuntamente contribuyen a la aniquilación de todo

límite aún existente para la economización integral del mundo de la vida, a la empresarización privatista de la existencia, a la política empresarizada, al occidentalismo imperialista y a la supeditación del mundo entero al mal infinito del capital. La mundialización liberal y la mundialización anárquica confirman una y otra vez el orden planetario tecnocapitalista y, al mismo tiempo, deslegitiman las formas de su posible cuestionamiento teórico y práctico.

En ese sentido, la casta de los cínicos banqueros apátridas (Derecha del Dinero) y las multitudes desterritorializadas y anárquicas à la Toni Negri (Izquierda de la Costumbre) han de ser entendidas como fenómenos en relación antitético-polar; es decir, unos fenómenos que expresan de formas opuestas el mismo contenido, a saber la liquidación del momento burgués y proletario característico de la fase dialéctica. Más allá de sus diferencias, por macroscópicas que sean, ambas deslegitiman a priori toda perspectiva de liberación nacional y social, que enseguida es tachada de «populista», y de «fascista», «xenófoba» y «rojo-parda». Y por eso mismo, ambas impiden la reconstitución de la conciencia de clase y del conflicto en el seno del Estado soberano nacional democrático, donde las víctimas y los verdugos, los siervos y los señores, pueden volver a mirarse a la cara. Consagran el orden simbólico dominante, el pensamiento único y la neolengua.

La plena complementariedad entre la Derecha financiera del Dinero y de la Internacional liberal-financiera y la Izquierda de la Costumbre y del comunismo del consumo sin pagar, incluso en su variante aparentemente más radical, formada por los anarquistas new global de los centros sociales «okupados», como le gusta llamarlos a quienes los frecuentan (con un ultraje a la lengua nacional que en sí mismo es complementario de la anglofonía de los mercados impuesta por la Derecha del Dinero) no debe, empero, llevarnos a pasar por alto una diferencia no secundaria: la Derecha del Dinero modela activamente las relaciones de fuerza ad usum sui, mientras que la Izquierda de la Costumbre y del cosmopolitismo del deseo ilimitado las ignora, y es su sierva sin saberlo. La Derecha del Dinero lleva adelante deliberadamente su revolución (la rebelión de la élite), que la Izquierda de la Costumbre legitima inconscientemente en el plano cultural.

Por un lado, la Izquierda de la Costumbre es maestra del conformismo rebelde y de la subversión homologada, además de emblema de la miseria del mundialismo anarco-individualista. Siempre está dispuesta a apoyar tenazmente a la Derecha del Dinero y el orden de su totalitarismo liberal y trendy en función de la lucha contra el riesgo de los totalitarismos reemergentes (conforme a las liturgias —cumbre de la subalternidad política y cultural— del antifascismo en ausencia de fascismo y del anticomunismo en ausencia de comunismo). Por otro lado, la Izquierda de la Costumbre, incluso en sus variantes fingidamente radicales, se opone a todas las figuras residuales de la eticidad burguesa y, por consiguiente, lucha en nombre del nuevo ordenamiento absoluto, posburgués y posproletario del ultracapitalismo líquido y financiero.

Desde 1968 hasta hoy, las izquierdas posmarxistas y neo-nietzscheanas cuestionan exclusivamente la eticidad burguesa y, por tanto, favorecen culturalmente el avance del nuevo turbocapitalismo posburgués en su marcha de liberalización individualista integral del mundo de la vida. También ahí radica la metamorfosis kafkiana de las izquierdas posmarxistas: de ser los partidos de los derechos sociales colectivos de los trabajadores han pasado a ser la new left globalista, un movimiento liberal de opinión que, siempre en contra de todo aquello que aún se resiste al nuevo orden mundial (inmediatamente difamado como fascista y populista), remodela las costumbres de las nuevas plebes, adaptándolas en sentido cosmopolita y liberal-libertario a los nuevos estilos de vida, de consumo y de deseo impuestos por las lógicas del sistema financiero sin fronteras y por la catequesis de los derechos cosméticos de las libertades individuales para individuos privatizados, para consumidores liberados de cualquier ética comunitaria preexistente.

Así, conforme a esta clave hermenéutica, es como puede interpretarse la trilogía de los anarquistas libertarios Toni Negri y Michael Hardt (Imperio, Multitud, Commonwealth) que, tras un examen no superficial, parece redactada ad hoc por las oligarquías financieras como crítica ficticia del mundialismo a fin de neutralizar la eventual aparición de críticas reales. La trilogía se presenta como el punto más alto del gauchisme antiburgués y ultracapitalista o, si

se prefiere, como la apoteosis del liberalismo mundialista pero vuelto del revés, en forma de un surrealista comunismo del consumo sin prohibiciones y accesible a todo el mundo, sin el impedimento de las desigualdades entre los valores de cambio.

El comunismo celebrado por Negri y Hardt, variante izquierda del sistema de las necesidades deseticizado y flexible para las multitudes deseantes de los centros sociales «okupas» como fraguas de las nuevas subjetividades antiburguesas y ultracapitalistas, se resuelve, de hecho, en la individualización integral de la sociedad, posibilitada por la neutralización de las realidades éticas intermedias como la familia y el Estado, la religión y los organismos públicos; esas realidades éticas son sustituidas por una «comunidad» no muy bien definida, que coincide con un espacio neutral para el encuentro sociablemente insociable de las multitudes atomizadas consumistas, nómadas y globetrotter.

Guardianes de ese comunismo capitalista en beneficio de las élites financieras, los centros sociales de las variopintas multitudes deseantes que estúpidamente confunden el comunismo con la liberalización de las drogas, con el libre disfrute transgresor posfamiliar y con la disolución de cualquier identidad comunitaria burguesa y proletaria, podrían con todo derecho llevar el nombre de George Soros o de David Rockefeller más que los de Marx y Lenin; en efecto, su rebeldía antiburguesa y new global es la vertiente izquierda de la rebelión de las élites desterritorializadas contra la vieja cultura burguesa y proletaria centrada en el trabajo y en los residuos de dignidad social, en la conciencia infeliz y en el antagonismo anticapitalista, en la eticidad comunitaria, en los Estados soberanos nacionales con hegemonía de la política sobre la economía.

Desde las páginas de Imperio, la deslegitimación del Estado nacional se entreteje sin solución de continuidad con el elogio del nuevo orden mundial, con la consiguiente exculpación de la monarquía del dólar de cualquier acusación de imperialismo: «Ni Estados Unidos ni ningún otro Estado-nación constituyen actualmente el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo se acabó» [35].

Negri saluda sin perífrasis el imperio del nuevo orden mundial

como resultado del fin del jus publicum europaeum («El hecho de que se haya formado un Imperio contra las viejas potencias europeas solo puede ser una buena noticia») [36]; y, coherentemente, cualquier anhelo de liberación nacional de los pueblos se demoniza como algo oscurantista y reaccionario, en la medida que «la estrategia de defensa de lo local resulta perjudicial, porque ensombrece e incluso niega las alternativas y los potenciales reales de liberación que existen en el Imperio» [37]; unos potenciales de liberación que Negri querría que fueran a beneficio de las multitudes y que, en realidad, tan solo benefician al bloque histórico hegemónico.

6.4. Homo globalis. De los pueblos nacionales a las multitudes desarraigadas del consumo

La verdadera libertad, en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir egoísta, sino un contenido universal [28] .

G. W. F. HEGEL, Enciclopedia de las ciencias filosóficas

La denominada «contracultura» hippy y anarcoide posmoderna y posmarxista es contraria a la soberanía del Estado nacional, casi tanto como las oligarquías financieras de las que Soros y Rockefeller son una manifestación: al auspiciar una mundialización antiautoritaria de los consumos, legitima desde la izquierda lo que la oligarquía competitivista santifica desde la derecha. Desde la liberalización de las drogas y de los valores todavía no mercantilizados hasta la apertura cosmopolita de las fronteras en nombre de la retórica inmigracionista y del nomadismo del perpetuum mobile de la libre circulación de las mercancías, la Izquierda de la Costumbre forja las superestructuras ideales de culminación de la nueva estructura del capital absoluto posburgués y posproletario. Incluso la variante radical de la izquierda del Toni Negri de Imperio no se presenta como una crítica del capitalismo, sino como apología crítica del capitalismo, proponiendo de hecho una forma no ya de anticapitalismo sino de alter-capitalismo [38].

Hoy, en el horizonte post-1989, la Derecha del Dinero y la Izquierda de la Costumbre tienen un enemigo común, identificado en el Estado nacional o, más exactamente, en el Estado de derecho. Para la Derecha del Dinero, el Estado de derecho es intolerable por las razones ya explicadas, es decir por su naturaleza de espacio de los derechos inalienables (y no íntegramente mercantilizables) de la

ciudadanía, o sea para esa dimensión que la neolengua de los circenses al servicio de la élite competitivista descalifica en bloque con la categoría de «proteccionismo», y contraponiéndole el open space de la liberalización integral sin fronteras ni salvaguardas de orden político (la siempre elogiada «libre circulación»).

Para la Izquierda de la Costumbre del mundialismo anarco-consumista, el Estado nacional de derecho es intrínsecamente fascista y, por consiguiente, digno de ser derrocado. La new left arco iris y posmarxista ve en la superación del Estado de derecho la posibilidad de una mayor anarquía, sin darse cuenta de que de semejante situación se benefician únicamente los más fuertes, es decir los señores del anarquismo competitivista, del big business desregulado y del sistema globalitario y global-elitario.

Y así, los estrategas liberal del mundialismo de los mercados y las multitudes new global de la rebeldía conformista acaban aunados por la ideología de los flujos sin fronteras y libres de todo «proteccionismo»: los flujos del deseo liberalizado de los segundos son el complemento costumbrista perfecto de los flujos financieros de los capitales privados de los primeros. El anarquismo del deseo consumista desregulado à la Negri es el lado izquierdo de la misma mundialización capitalista de la que el anarquismo de las transacciones financieras desreguladas y de los movimientos sin control de los capitales à la Soros es el lado derecho. Así que, sin exageraciones, la revolución diseñada por Negri, a imitación del 68, podría entenderse como una revolución coloreada desde un punto de vista cosmopolita. Lo que la Izquierda de la Costumbre elogia e idealmente persigue como anarquía libertaria de las costumbres coincide, una vez más, con lo que la Derecha del Dinero celebra y aplica concretamente como deregulation liberal de los consumos y de la producción.

Efectivamente, las multitudes indiferenciadas y replebeyizadas solamente están dispuestas a movilizarse con fines antiautoritarios y anarcoliberalizadores, en nombre de los flujos sin prohibiciones y, por consiguiente, de la open society posnacional con liberalización de las costumbres y los consumos, teorizada por Popper y hecha realidad por su discípulo Soros a golpe de guerras humanitarias e intervenciones fingidamente filantrópicas de las «asociaciones no

gubernamentales». El desarraigo emancipativo y el nomadismo liberador propugnados por la libertaria Izquierda cultural de la Costumbre no son otra cosa que el necesario resultado de las condiciones de la producción y de la explotación impuestas por la liberal Derecha financiera del Dinero.

El carácter migrante, desterritorializado y posnacional de la nueva antropología que propone la izquierda del Imperio de Toni Negri como culminación ideológica necesaria de la acumulación flexible gobernada por la Derecha del Dinero, aflora cristalinamente del concepto de multitud. La noción de multitud, «teóricamente confusa, sociológicamente imprecisa, filosóficamente turbia y estratégicamente vacía» [39], y central en el proyecto filosófico posobrerista de Negri, podría entenderse como el perfil antropológico posterior al perfil del ciudadano arraigado en la nación y, por tanto, como el paradigma ideal del planetario sistema de las necesidades deseticizado y sin fronteras.

Así pues, es todo menos casual que Negri niegue el valor de la ciudadanía nacional en favor de esa «ciudadanía global» [40], irrealizable salvo nominalmente, que coincide a todos los efectos con el perfil del migrante apátrida desterritorializado, del consumidor desarraigado que, al entender la libertad como liberalización ilimitada, vive con obtusa euforia la anarquía libertaria de la deregulation liberal.

La multitud no está arraigada en un Estado nacional con unas fronteras bien definidas y unas identidades claras y diferenciadas: es, sic et simpliciter, la «alternativa viviente que crece en el interior del Imperio» [41]: una alternativa que debe entenderse en relación con el tradicional pueblo ubicado en los espacios del Estado soberano nacional con derecho de ciudadanía, y no en relación con el modo capitalista de producción como tal. Negri no se anda con rodeos cuando afirma que es preciso «disolver la noción de pueblo al mismo tiempo que la noción de nación» [42]: el lugar de los Estados nacionales con un pueblo con ciudadanía garantizada pasa a ocuparlo el imperio, es decir, el plano liso del mercado global con multitudes deseantes y erráticas. Las multitudes ensalzadas por Negri coinciden con la nueva plebe posproletaria y posburguesa, con un anónimo emulgente posnacional y desterritorializado.

Visto desde un ángulo distinto, la multitud es el pueblo privado de la nación, del arraigo y de la territorialidad: es el pueblo como comunidad solidaria del ethos y de la cultura, disuelto en el agregado informe y errante de las mónadas ahistóricas y sin perspectiva del consumo liberalizado a escala planetaria. En palabras de Imperio: «la identidad del pueblo ha sido sustituida por la movilidad, por la flexibilidad y por la diferenciación permanente de la multiplicidad universal» [43]. Y por esa razón, además, es preciso que nos despidamos de la democracia del demos integrado en el espacio nacional, y que opera conforme a unas lógicas, por imperfectas que sean, de soberanía; y pensar «la democracia de la multitud como una sociedad open source» [44], seguramente más próxima a la open society de Popper y Soros que a la πόλις griega o al Estado nacional moderno.

La sociedad líquida del capital flexible aspira a fluidificar toda realidad, desarticulando todo aquello que aún se presenta en estado sólido. Ya el filósofo Henri Lefebvre observaba, en los años setenta, que la tendencia del capital como economía política del espacio estaba abandonando la forma sólida y fordista y empezaba a «tener que ver con los flujos: de energía, materias primas, dinero, mano de obra, bienes de distintos tipos, mezclas de personas y cosas, signos, informaciones y conocimiento, símbolos, capitales» [45]. Según el profético diagnóstico de Lefebvre, de ahí surgía la exigencia, crucial para la economía de mercado, de echar abajo cualquier frontera estable, tanto moral como nacional, provocando lo que hemos etiquetado como desnacionalización: «La nación como tal ya no tiene ninguna frontera, no para los capitales ni la tecnología, para los trabajadores y la mano de obra, para las competencias y las mercancías: los flujos cruzan las fronteras con el mismo ímpetu que los ríos» [46].

El «izquierdismo» cultural de la Izquierda de la Costumbre, encarnación del perfecto gatekeeper, se confirma, por esta vía, como la otra cara del liberalismo económico de la Derecha del Dinero. Este destruye las patrias como lugar de arraigo de los pueblos y necesita individuos que odien las patrias. Disuelve las soberanías y necesita individuos que detesten las soberanías. Aniquila los derechos sociales y necesita individuos que solo se movilicen por los derechos civiles. Anula cualquier idea de límite y

necesita individuos programáticamente contrarios a todo concepto de límite, mecánicamente liquidado por totalitario, fascista, comunista y enemigo de las sacrosantas libertades del yo deseante y consumista. Por eso, el «izquierdismo» no es la oposición al capital, sino lo que impide que aflore la oposición, respecto a la que asume una función apotropaica.

El anarquismo del mercado liberal desregulado de la Derecha del Dinero encuentra su superestructura ideal de referencia en el anarquismo antiburgués, antiproletario y liberal-libertario de la Izquierda de la Costumbre. La izquierda posmarxista y arco iris como new left de legitimación del nuevo orden mundial ha dejado de defender a los oprimidos: ha empezado a ocuparse de cómo gestionarlos, a modo de vidas de segunda, para que no se subleven en el marco de las relaciones de fuerza globales y, al contrario, para que las acepten con resignación.

En lucha contra lo mismo que combate la propia clase dominante liberal-libertaria, los sujetos multitudinarios, rebeldes y deseantes, elegidos por Negri y Hardt como nuevos demiurgos de la sociedad del futuro, son contestatarios frente al mundo ético burgués y completamente amoldables frente al ultracapitalismo posburgués: átomos consumistas globalizados, los sujetos multitudinarios transforman en discurso político colectivo —indefectiblemente antiburgués y ultracapitalista— sus perversiones existenciales individuales (desde el libertinaje sexual ilimitado y sin identidad de género hasta el consumo ad libitum de drogas como medio de experimentación de la eliminación de todo límite psicofísico).

Estas masas nómadas y new global, que constituyen la oposición ideal al nuevo orden mundial (que ellas mismas contribuyen a consagrar con su anarquismo deseticizador), son la parte dominada, posmoderna y de izquierdas del capitalismo flexible de la new economy líquido-financiera: cuya parte derecha está formada por los banqueros apátridas, por los petroleros sin conciencia infeliz, por los deslocalizadores dichosos, por los fundamentalistas del competitivismo sin fronteras, por los terroristas de las finanzas. En ese sentido, se da una inconfesable convergencia entre el comunismo multitudinario del libre consumo (variante anarquista del mundialismo) y el liberalismo neo-oligárquico del consumo de

pago (variante liberal). El anarquismo del consumo ilimitado y de la liberalización integral de los estilos de vida no contradice, sino que reconfirma desde la izquierda, el liberalismo privatizador, individualista y enemigo de toda autoridad. Ambos están en lucha contra la vieja cultura ética comunitaria burguesa y proletaria. Ambos se afanan —la Derecha del Dinero deliberadamente, la Izquierda de la Costumbre sin saberlo— por la absolutización del capital en su forma posburguesa y posproletaria, absoluta y flexible, desnacionalizada y desregulada a escala planetaria.

El totalitarismo cosmopolita liberal, justamente por ser totalitario, satura lo real y lo simbólico: se impone tanto a la derecha como a la izquierda. Por eso mismo, contribuye a que ya resulte inservible la pareja dicotómica topográfica de derecha e izquierda. Más que como antagonistas, el competitivismo globalizador de los banqueros y el anarquismo rebelde del consumo en el mundo sin fronteras del indiferenciado magma multitudinario, variopinto y consumista deben entenderse como complementarios.

Una vez más, justamente por ser totalitario, el fundamentalismo del libre cambio plantea la tesis (mundialismo liberal financiero) y también la antítesis (anarquismo mundialista rebelde), de modo que la segunda reconfirme a la primera, y de modo que la oposición al totalitarismo globalista («globalitarismo») lo reafirme una y otra vez. La ideología liberal-libertaria es, pues, intrínsecamente totalitaria, dado que se basa en el presupuesto inequívocamente totalitario de la supresión de los perfiles diferentes y no homogéneos respecto al perfil liberal-libertario en la multiplicidad de sus declinaciones (moderada-reformista, progresista y radical de izquierdas).

Con esa óptica, el altermundialismo, cumbre insuperada del wishful thinking, que se creó a partir del primer foro social celebrado en Porto Alegre (Brasil) en 2001, se presenta a sí mismo como el opositor ideal para la mundialización capitalista, de la que acepta y cultiva las causas y deplora los efectos. Tras los pasos de Toni Negri, los altermundialistas critican las desigualdades y aceptan la superación de los Estados soberanos nacionales democráticos. Apelan a lo «común» y favorecen el desmantelamiento de lo público. Rechazan la noción de «pueblo», dándole una connotación

intrínsecamente nacionalista y xenófoba, y hacen suya la antropología de las multitudes nómadas y desterritorializadas, es decir la antropología precaria del sistema de las necesidades deseticizado y flexible con un nomadismo forzoso para las plebes desnacionalizadas y posidentitarias.

De ahí la retórica, cada vez más rimbombante, que prescribe la superación de todo lo que no se inscriba en este horizonte de sentido transnacional y fingidamente multicultural. En sustancia, los altermundialistas lamentan que haya poca globalización en la globalización. Por eso, por otra parte, el denominado «movimiento no-global» no podía más que invertirse dialécticamente en la figura de un movimiento new global, es decir en un nuevo globalismo anárquico y gauchiste que a todos los efectos viene a reconfirmar, de un modo solo aparentemente contestatario, la configuración del nuevo orden globalizado.

En efecto, la mundialización coincide con la culminación del programa capitalista ya delineado por Marx y Engels en el Manifiesto de 1848. Se basa en la destrucción de lo que queda de los derechos sociales políticamente garantizados. Esa destrucción se produce en virtud de las lógicas de la competitividad globalizada. Los Estados que aún salvaguardan los derechos sociales se ven obligados a prescindir de ellos para poder sobrevivir a los desafíos de la globalización, y se adhieren al ritmo de la competición planetaria y de su desregulación sin fronteras [47].

Si, para las «almas bellas» ofuscadas por la ideología, la globalización se identifica con la «papilla del corazón» del viaje intercultural low cost y de los united colors de un multiculturalismo de cartón piedra, en el plano estructural la globalización coincide con la despolitización de la economía, con la hegemonía del Señor sobre el Siervo, con el triunfo del mercado soberano internacional y, por consiguiente, con la supresión de los derechos sociales y con el dominio planetario del capital sobre los trabajadores y sobre la vida humana.

El hecho de que en algunas zonas del planeta la mano de obra sea más barata, por culpa de la ausencia de derechos y de reconocimiento para los trabajadores, y de que por tanto las mercancías procedentes de dichos lugares sean económicamente

ventajosas, determina la deslocalización de la producción y, sinérgicamente, la paulatina supresión de los derechos y de los reconocimientos también para los trabajadores de las demás zonas del planeta. El capital no conoce otro valor que no sea el valor, íntimamente nihilista, de la revalorización, respecto al que todo está subordinado y condicionado. La flexibilización del trabajo es una parte integrante del proceso de la mundialización de la competitividad. Esto es lo que dice Luciano Gallino:

En el océano del trabajo, la tempestad obedece a que se ha puesto a competir entre sí, deliberadamente, a los 500 millones de trabajadores del mundo que han gozado durante algunas décadas de unos buenos salarios y de unas buenas condiciones de trabajo, con otros 1.500 millones de nuevos asalariados que trabajan en condiciones horribles y con unos sueldos miserables. La exigencia de incrementar los trabajos flexibles es un aspecto de dicha competición [48].

Por consiguiente, al igual que la flexibilidad contractual, la globalización como mundialización imperialista del mercado demuestra ser un instrumento en manos de los dominantes en el ámbito del conflicto de clases, un medio de represión contra los trabajadores.

Por medio de la competitividad planetaria y del dumping salarial, la globalización hace posible la reocupación por parte del capital de la esfera de los derechos y de las conquistas que el Siervo, a través de los conflictos y de la organización de clase, fue capaz de lograr en la fase dialéctica. La élite plutocrática y su clero de acompañamiento la denominan globalización: es lucha de clases.

Además, prueba de ello es que los trabajadores, las clases medias y los Estados son los derrotados de la globalización [49]. En antítesis con el edulcorante relato liberal y con la imagen de una mundialización feliz, la globalización favorece el crecimiento exponencial de las desigualdades entre los Estados y dentro de cada uno de ellos.

Cuanto más se abren y se flexibilizan los mercados, más se concentra la riqueza en las manos de la restringida élite globalista del Señor posburgués. «La globalización es la mayor oportunidad que tenemos», así sentenció el 17 de septiembre de 2014 Matteo Renzi, a la sazón primer ministro italiano [29] y representante de los intereses del nuevo Señor, en el momento culminante del desenlace disolutivo de las izquierdas al servicio de esas élites neo-oligárquicas que, a todos los efectos, constituyen la única clase que puede con todo derecho adivinar en la globalización su propia «mejor oportunidad». De ahí la exigencia vital de una desglobalización del imaginario, que se presente como momento fundacional de la desglobalización política y económica.

6.5. Equilibrios precarios: la igualdad de la irrelevancia

Lo esencial siempre es seguir, como aquí, caminando por la misma vía, sin hacer caso a la opinión pública, cualquiera que sea, a nuestro alrededor.

MARTIN HEIDEGGER, Seminarios

La mundialización, igual que el capital, no es una cosa, sino una relación social mediata entre cosas y, más exactamente, la extensión a nivel planetario del conflicto entre capital y trabajo conforme a una dinámica que, en contra de las expectativas de Marx, está yendo íntegramente a favor del primero y en detrimento del segundo.

Tras un análisis no impregnado por el dominio simbólico del pensamiento único, la mundialización y la liberalización de los intercambios en el marco de la desregulación y del desmantelamiento de la legislación que salvaguardaba los salarios, permiten hoy a las multinacionales y a las sociedades offshore explotar sin limitaciones políticas las ventajas de la libre competencia y de la libre circulación de las mercancías, pero también de la inmensa desigualdad entre los países, redibujando el mapa de la división internacional del trabajo [50]. Las ventajas de la deslocalización que ha posibilitado el mercado global son evidentes, y son ventajas siempre y solo para el capital. Entre las principales recordaremos el bajo coste de la mano de obra sin derechos, los ventajosos precios de las materias primas, una legislación medioambiental menos restrictiva y unos sindicatos más complacientes [51].

Como se ha apuntado, la «globalización neoliberal significa, por tanto, el dominio de la Bolsa y de la financierización de la

economía, en conflicto con cualquier forma de mejora de las condiciones de vida de los pueblos» [52]. Por consiguiente, la globalización —es preciso insistir— coincide con la política de defensa de los intereses de la élite financiera que, una vez más gracias a los servicios prestados por el clero de los oratores, presenta ideológicamente sus propios intereses de clase como el interés general de la humanidad toda.

Esa constatación hace que nos suenen a mero oxímoron algunas expresiones, por recurrentes que sean en el debate público, como «mercado ético», «capitalismo social» y «desarrollo sostenible». Según lo que nos recuerda Gallino, «la flexibilidad es la hija primogénita de la globalización» [53]. Surgió de una reestructuración de la producción en el marco de un capitalismo que, en fase de transición a su etapa absoluta, aspiraba desde hacía tiempo a liberarse de los derechos del Siervo y de las limitaciones políticas creadas por el Estado soberano nacional.

Dicha reestructuración, por un lado, premia a las empresas que demuestran ser capaces de emplear mayores cuotas de trabajo precario y flexible, reduciendo drásticamente los costes de producción, y gestionando la contratación y el despido de mano de obra conforme a la andadura fluctuante del mercado. Y por otro, en virtud de la ley de la competencia, obliga a todas las empresas a recurrir al «trabajo móvil» [54], flexible y precario con vistas a reducir los riesgos derivados de la interdependencia [55].

Si nos paramos a observar a vista de pájaro Italia y el proceso que ha llevado a la aparición masiva del trabajo flexible y precario, podemos recabar una imagen coherente y corroborada por los datos de todo lo que hemos venido esbozando hasta ahora desde un punto de vista histórico-filosófico en relación con la dialéctica de desarrollo de esa globocracia absoluta que es, al mismo tiempo, flexible y precarizadora tanto en el ámbito del trabajo como en el de los estilos de vida [56].

Si en 1970, por efecto a largo plazo de las luchas del Siervo por su reconocimiento, había entrado en vigor en Italia el Estatuto de los Trabajadores, en 1997, tan solo veintisiete años después, hace su aparición el denominado «Paquete Treu». Aunque ya desde los años ochenta, en Europa, se había empezado teóricamente a perseguir el

telos de la flexibilización y de la fluidificación de la fuerza de trabajo, fue entonces cuando la flexibilidad hizo su aparición masiva, en nombre del desmantelamiento de un mercado de trabajo considerado excesivamente rígido.

Como alguien ha apuntado, el Paquete Treu ha actuado de una manera absolutamente no neutral, «ampliando el poder de las empresas y borrando los derechos de los trabajadores» [57]. Seguir desde más cerca el proceso, o mejor dicho, la escalation con la que a partir de 1989 la contraofensiva del capital permitió a las élites plutocráticas dominantes volver a quedarse con todo puede resultar útil para una mejor comprensión del sentido, todo menos neutral y natural —como siempre lo presenta la ideología hegemónica— de los procesos de precarización y de flexibilización de las masas. Las siguientes son, en síntesis, en el caso específico de Italia, las etapas que han llevado a la precarización integral del trabajo [58].

1.Ley n.º 863/1984: se instituye el contrato de inserción formativa para los jóvenes. Por primera vez, en Italia se establece la posibilidad de firmar contratos de trabajo a tiempo parcial y la oportunidad de recurrir a unos contratos que permiten la reducción pactada del horario de trabajo, y de salario en caso de crisis de la empresa.

2.Ley n.º 223/1991: se reducen ulteriormente las restricciones y se introducen las indemnizaciones por despidos colectivos ocasionados por las crisis o por las reestructuraciones industriales.

3.Ley n.º 335/1991 (Reforma Dini): establece la gestión separada de los fondos de pensiones en el Instituto Nacional de Previsión Social para los cotizantes e introduce un régimen de prestaciones para los denominados «parasubordinados», una prerrogativa del mercado de trabajo italiano.

4.Ley n.º 196/1997 (Paquete Treu): aporta una novedad decisiva, el trabajo interino, y, por esa vía, amplía ulteriormente la posibilidad del empleo temporal y a tiempo parcial. Recordamos, per incidens, que la ley recibe su nombre de Tiziano Treu, procedente del sector de ese centroizquierda que mientras tanto había hecho su transición

desde la lucha contra el capital hasta la lucha en su nombre; algo que añade valor a la clarividente observación de Giovanni Agnelli, presidente de Fiat, sobre la inminente necesidad —que hoy ya es una realidad aclamada por todos— que tenían los señores del competitivismo globalitario y global-elitario de apelar a los partidos de izquierda para poder implementar sin molestias las reformas de la derecha. Por otra parte, el título de la ley n.º 196 se nos antoja una obra maestra de la neolengua orwelliana: «Disposiciones en materia de fomento del empleo». El «fomento del empleo» triunfalmente anunciado en el título se resolvía, en realidad, en la introducción de un trabajo interino prestado mediante un nuevo contrato de suministro de la mercancía-trabajo y la intermediación privada, una nueva modalidad legalizada del caporalato [30] . Una vez más, los intereses de la élite financiera se presentaban falsamente como universalmente válidos y sin excepciones.

5.Ley n.º 30/2003 (Ley Biagi): tan solo seis años después del Paquete Treu, la nueva ley viene a regular aproximadamente cuarenta tipos de contratos flexibles y precarios (temporales, «on call», job sharing, a tiempo parcial, por mencionar solo algunos). Más exactamente, la Ley Biagi establece una diversificación radical de las modalidades contractuales, introduce nuevos tipos de contratos, revisa los existentes, crea los contratos por obra, reduce los límites a las empresas. Queda definitivamente allanado el camino hacia el fin del trabajo como experiencia continuada, única y con salvaguardas.

6.En 2012, con el Gobierno de Mario Monti que impusieron la Unión Europea (UE) y el Banco Central Europeo (BCE) —en un auténtico golpe de Estado financiero, púdicamente denominado «gobierno técnico» en la neolengua imperante— se modifica el artículo 18 del Estatuto de los Trabajadores. A los 42 años de la entrada en vigor del Estatuto —expresión de las conquistas del Siervo en el conflicto fuera del recinto de la Fiat— el capital triunfa sobre el trabajo y vuelve a quedarse con todo [59]. Sin ningún tipo de mandato democrático, y en calidad de pura expresión de la voluntad de los mercados, el Gobierno de Mario Monti, bajo una forma que no sería exagerado calificar como una junta militar de tipo económico, impuesta por el sistema financiero del Leviatán tecno-burocrático de la Unión Europea, desmanteló el último

«nudo» que aún limitaba la libertad de la empresa. En Italia, el artículo 18 garantizaba la reincorporación a su puesto de trabajo a los trabajadores despedidos de forma improcedente, en las empresas con más de 15 empleados. Por esa vía, dicho artículo establecía una salvaguarda del trabajo y no un obsoleto privilegio, como por el contrario fue presentado a la opinión pública con el único propósito de inducirla a un consenso hacia la desemancipación en curso de las masas en vías de flexibilización.

La lógica ideológica del orden simbólico dominante se manifiesta también en la presentación de los derechos como privilegios, para que, en vez de ampliarse a los que no gozan de ellos (en primera instancia a los precarios), se eliminen para todos, generando esa «igualdad de la irrelevancia», como la llamaba Hegel, en virtud de la cual todos somos iguales porque todos somos igual de irrelevantes. La estrategia secreta del capital, desde 1989 hasta hoy, ya de forma evidente, consiste en fomentar la igualdad entendida como igualación y, más exactamente, en la transformación ideológica de los derechos en privilegios de los que solo se benefician algunos grupos reducidos.

En nombre de una igualdad falsamente declinada como la degradación de todo el mundo al mismo nivel de irrelevancia, se suprimen los derechos y se fomenta, justamente, una forma de igualación niveladora. Si, por ejemplo, el artículo 18 que protegía a los trabajadores no incluía a las nuevas figuras de los precarios y de los discontinuos, por lógica era menester extender ese derecho también a esos colectivos. Por el contrario, la ideología promovida por los oratores al servicio de la casta de los globalizadores presentó ese derecho, por todos los canales en emisión simultánea, como un privilegio injustificado para un reducido grupo; y, por esa vía, preparó a la opinión pública para su anulación, haciéndola pasar por supresión de un privilegio injustificado y no de un derecho fundamental digno de ser tutelado y ampliado.

Y así, a través de unas prácticas «reformistas» sistemáticas en perjuicio del Siervo, la igualdad de la irrelevancia hace iguales —es decir, igual de explotados, pauperizados y subalternos— a todos los miembros de la clase neoplebeya. La única igualdad que conoce el

capital coincide con la indiferenciación, es decir con esa nivelación que, al borrar las diferencias (culturales, lingüísticas, etcétera), iguala al mundo entero en la desigualdad capitalista.

Hemos explorado, aunque someramente, la involución italiana. No obstante, en el resto de Europa también se registran situaciones análogas, aunque con sus diferencias, a veces relevantes. La constante de la dinámica en curso sigue siendo, también en Italia, la tendencia generalizada a precarizar el trabajo sin establecer simultáneamente reformas del sistema de bienestar social y de apoyo a los trabajadores, desde la abolición del artículo 18 (2012) a la eliminación de la obligación de la existencia de registros de los accidentes en los lugares de trabajo (2016).

Este aspecto supone una prueba palmaria —por si aún hiciera falta — de que el proceso en curso no es neutral. Por el contrario, obedece a las líneas de una política concreta de clase que cabe encuadrar en el mismo orden que lo que hemos definido como rebelión de las élites posmodernas y liberal-libertarias. La lucha de clases que está librando la aristocracia financiera se lleva a cabo hoy en día mediante unas «reformas» que consisten indefectiblemente en la supresión de los derechos y en la ampliación de la libertad del mercado. La destrucción del empleo fijo y su sustitución por el trabajo flexible suponen otros tantos momentos fundamentales de este proceso que no cabe calificar de «reformista» salvo desde el punto de vista de los dominantes.

6.6. Imperio de lo efímero. Escenas de ordinaria flexibilidad global

Todo nos ordena, todo nos apremia, todo nos prescribe lo tenemos que hacer, y nos prescribe que lo hagamos automáticamente. El examen de los reflejos condicionados hoy ha pasado a ser el más importante.

P. VALÉRY, La crisis del espíritu

En términos generales, la flexibilidad es el instrumento que permite que el capital absolutus se arrogue una libertad total, liberándose de los límites establecidos por el movimiento obrero y por la lucha de clases, y, al mismo tiempo, deseticizando el Lebenswelt. Además, la flexibilidad permite que el Señor posburgués consolide su dominio sobre el Siervo, al que vuelve a arrojar a una condición de tipo neofeudal caracterizada por la dependencia total y por un plustrabajo que en realidad cada vez se parece más a una corvée.

Comoquiera que se entienda, el nuevo «imperio de lo efímero» [60], el escenario de Babel posterior a 1989, se caracteriza desde cualquier perfil, por un ataque frontal contra los salarios (directos, indirectos, diferidos y sociales) y contra los derechos conquistados. Dicho ataque, por medio de las prácticas de la privatización y del competitivismo liberalizador, contribuye a desestructurar el servicio sanitario nacional, la seguridad social, la salud, la educación, las pensiones: «En definitiva, es un ataque contra el Estado social en su conjunto, que había sido una conquista de las luchas del movimiento obrero» [61], un ataque que coloca al nuevo «cuarto estado» flexible y migrante de los trabajadores discontinuos en la situación de tener que aceptar empleos mal remunerados y a tiempo parcial, sin derecho a la protección de un convenio colectivo. En

este marco se inscriben también los despidos económicos, por los cuales se «incentiva» a los trabajadores de más edad, todavía protegidos por el sistema de bienestar social, y con unos costes necesariamente más elevados, a abandonar su empleo en favor de los más jóvenes, a los que se contrata con «garantía de despido» y con «contratos de colaboración temporal», con la consiguiente no renovación en caso de «exceso» de personal.

Al hacer añicos las relaciones laborales se genera el efecto de una amplia segmentación de la ocupación; un efecto del que se benefician únicamente el capital y su clase de referencia [62]. Se introducen diferencias en las condiciones de trabajo, en las posibilidades de ascenso, de estabilización y de crecimiento profesional, en los grados de protección, de reconocimiento de los derechos, pero también en la posibilidad de protestar y reaccionar a las políticas de clase. Es el resultado de un lento e implacable proceso de erosión de los derechos y de colonización convergente de las conciencias, absolutamente coherente con una masacre de clases gestionada unilateralmente por los dominantes.

Si en 2000 en Roma salieron a las calles millones de personas para protestar contra la derogación del artículo 18, que ya estaba prevista desde entonces, y aquello provocó su mantenimiento, en 2012 la supresión culminó con éxito, por cierto con la connivencia de los dominados, que estaban convencidos, gracias a los omnipresentes servicios prestados por la fábrica de los consensos y la industria del imaginario, de la necesidad de aquellas «reformas», de las «reestructuraciones» y de las «modernizaciones» en beneficio exclusivo del capital.

Una vez extinguido el Estatuto de los Trabajadores, la consecuencia es que ahora la empresa y el Señor posburgués son los que deciden soberanamente cuándo vence el contrato de trabajo. Detrás del venerable nombre de «reforma» se ha asestado otro duro golpe de clase a los derechos de los trabajadores y del Siervo. Ahora las relaciones se rigen únicamente por la ley del mercado. En nombre de la competencia incondicional y del competitivismo liberalizador, gana el que sabe adaptarse, es decir el que sabe renunciar al mayor número de derechos y a la mayor cantidad de tiempo de su vida. Y al que no se adapta lo despiden, y su destino es refluir en el

gigantesco ejército industrial de reserva de los parados que presionan a las puertas de la «ciudad por proyectos» [63].

En su esencia, la competencia es, obviamente, un concepto todo menos neutro. En efecto, su adopción conlleva, por eso mismo, la aceptación de la ley del libre mercado como paradigma universal, donde los que ganan son siempre y solo el propio libre mercado y el Señor como clase dominante consustancial a él. Los que salen derrotados son, indefectiblemente, además de los trabajadores, los empresarios que todavía respetan las normas y que, con conciencia infeliz, protegen los valores más fundamentales del respeto a la dignidad humana. Aceptar la norma de la competitividad significa, por eso mismo, consentir que la élite domine sin oposición, explotando sin reservas el trabajo flexible precario, y cada vez más alejado de las salvaguardas sociales conquistadas y garantizadas por el Estado.

Bastará con poner un solo ejemplo, mencionado por Standing [64]. Una cadena de hoteles estipula con las trabajadoras un contrato de ocho días con horarios regulares. De repente llegan trabajadoras nuevas, con unos contratos que contemplan turnos de doce horas y más habitaciones (treinta) que atender en cada turno. No pasa mucho tiempo hasta que estas nuevas trabajadoras sustituyen a las anteriores, conforme a la lógica de esa competitividad que se confirma, una vez más, como un permiso para que el más fuerte explote libremente al más débil.

En realidad la mundialización del mercado no coincide simplemente con una desregulación, que aun así está presente en muchos sectores y bajo distintos perfiles. Junto a ella se perfila también un grandioso proyecto de «re-regulación» que aspira a generar una plétora de disposiciones y de leyes que, en el plano jurídico, deben establecer unas reglas, necesarias para la precarización del trabajo, que salvaguarden los intereses del Señor [65]. Por consiguiente, la desregulación del antiguo sistema integrado en el Estado social y la re-regulación en el sentido liberal en beneficio de la oligarquía financiera están interrelacionadas.

Gracias al ritmo de la mundialización, el capital está consiguiendo recuperar rápidamente todo lo que le habían quitado el conflicto y la indocilidad razonada del Siervo, pero también la experiencia, no

exenta de contradicciones, de los comunismos del siglo XX: salarios altos y derechos sociales, Estado del bienestar y límites legislativos relativos al despido, sólidas salvaguardas sindicales y derecho de huelga. Las conquistas del trabajo, los derechos sociales, el reconocimiento del Siervo, los propios dictados de la Constitución italiana son para el capital una «ciudadela» [66] que frena la competitividad y que, por eso mismo, debe ser expugnada en nombre de la competencia planetaria; constituyen, con la sintaxis de los Grundrisse de Marx, ese límite que la norma de la acumulación desmedida y del crecimiento infinito tienen necesariamente que desbaratar para poder imponerse de forma absoluta.

En efecto, el amor infiniti de la economía, exclusivamente pendiente del gélido valor fantasmagórico del beneficio, se basa solo en la posibilidad de modificar deliberadamente los horarios, las remuneraciones, los despidos y las contrataciones, que es justo lo que impide dicha ciudadela. Es el súmmum de la alienación y del nihilismo, dado que ya no queda nada de lo humano, y el proceso de revalorización del valor se erige como único sujeto y como única norma.

Para volver a quedarse con todo y, al mismo tiempo, para desarrollar aún más sus potencialidades todavía no completamente expresadas, el capital globalizado pone a competir entre ellos a los trabajadores europeos con los trabajadores de China, de India y de Indonesia, con una consecuencia fácilmente previsible. El hecho de que en esos países, por culpa de la ausencia de derechos sociales y de una regulación del trabajo como fruto de la organización obrera, se produzca con costes moderados determina que también haya que eliminar derechos y garantías en los países europeos, de modo que les resulte posible hacer frente a la competición planetaria: como suele decirse, la moneda mala echa a la buena.

Es lo que está ocurriendo cada vez de forma más visible en el nuevo cambio de milenio, cuando se pusieron a competir, en un auténtico juego de todos contra todos, 1.500 millones de nuevos trabajadores globales, cuyos derechos y salarios son mínimos, con poco más de 500 millones de trabajadores europeos, que por el contrario sí tenían buenos derechos y salarios estables, todo ello conseguido a

través de las luchas y las reivindicaciones de clase. Es inevitable, ante todo desde un punto de vista lógico. Si el objetivo de los Gobiernos coincide con la competitividad, eso conlleva more geometrico unas políticas del trabajo caracterizadas por el aumento de la flexibilidad y de la precarización.

El mercado global opera con una triple palanca para favorecer esa lógica de liberación del capital y de sinérgica destrucción de los derechos del Siervo: a) mediante la libre circulación de las mercancías, siempre premia, en el juego de la competencia, los productos más rentables en el plano económico, prescindiendo de las condiciones en que han sido fabricados y de su calidad; b) mediante los flujos de la inmigración —un tema sobre el que volveremos por extenso a continuación— introduce en los países occidentales un nuevo ejército industrial de reserva al que siempre se puede chantajear, carente de derechos, de conciencia, de comprensión del idioma y de la posibilidad de utilizarlo de manera apropiada, dispuesto a todo con tal de sobrevivir; c) a través de la superación de las fronteras de los Estados nacionales, genera y agiliza los procesos de deslocalización, en virtud de los cuales la producción se traslada a los lugares donde hay mano de obra disponible a unos precios más moderados y donde los derechos de los trabajadores son prácticamente inexistentes.

A ese respecto, sabemos que en los países eufemísticamente denominados «en vías de desarrollo», las empresas occidentales pueden llegar al extremo de pagar a los trabajadores incluso menos de cincuenta centavos de dólar a la hora, por cierto sin cotizaciones sociales adicionales, y con unos horarios que no pocas veces superan el umbral de las sesenta horas semanales. Por esa vía, también obligan a los trabajadores del resto del mundo a adaptarse a esta forma abyecta de «competitividad» [67], el nombre ennoblecedor que la neolengua ha elegido darle a la explotación sin limitaciones. La globalización, en la forma de un violento desarraigo planetario que provoca distanciamiento de lo cercano y acercamiento de lo distante, revela aquí su auténtica esencia de «glebalización» [68], es decir, de la creación, mediante la equiparación a la baja de los trabajadores inmersos en una competitividad planetaria, de una inmensa servidumbre de la gleba mundial, privada de sus derechos fundamentales y reducida a unas

condiciones literalmente neoserviles.

Es más, ya ha quedado demostrado por las «experiencias razonadas» (por utilizar la expresión de Galileo Galilei) que Estados Unidos y algunos países de la Unión Europea actúan en la sombra, esforzándose, a partir de 1989, para que los países donde la mano de obra es más barata y carece de salvaguardas no lleven a cabo reformas laborales en sentido emancipador. Por ese procedimiento, los utilizan como palancas para rebajar globalmente el coste de la mano de obra [69]. Basta con recordar, por ejemplo, el caso de China. Aún en los primeros años del siglo XXI, en unas condiciones laborales que sería un eufemismo calificar incluso de infames, los trabajadores perciben un salario inferior a un dólar por hora, con una semana laboral de aproximadamente sesenta horas. No existen los sindicatos y, para colmo, está prohibido organizarlos. La huelga está prohibida por ley y brillan por su ausencia las medidas de protección de la sanidad y seguridad en el trabajo.

La percepción de ese estilo de vida y de trabajo sometido a la explotación y a la inseguridad nos la brinda, acaso de la forma más clara y consciente, el testimonio de un obrero chino:

Morirse es la única forma de demostrar que uno ha existido. Tal vez, para los trabajadores de Foxconn y para los nongmingoing, los campesinos obreros, la muerte pasa a ser la única posibilidad de testimoniar que la nuestra no ha sido una vida digna de ese nombre, y lo único que hemos conocido en vida ha sido la desesperación [70].

El contrato temporal, por su parte, encarna mejor que nada la esencia de una competitividad llevada a sus extremas consecuencias, y que por tanto llega a sacrificar incluso los derechos más elementales del trabajador en el altar de la competencia globalizada. También en este caso, los intereses del Señor y los del Siervo son diametralmente opuestos y estructuralmente irreconciliables. Para el primero, «competitividad» significa poder maximizar sus beneficios burlando las limitaciones éticas del Estado, deslocalizando la producción y, en una palabra,

encontrando siempre personas dispuestas a trabajar a un coste más bajo (dumping salarial, outsourcing, etcétera).

En cambio, para el Siervo «competitividad» significa necesidad de vender su fuerza de trabajo a la clase de los señores liberal-mundialistas en unas condiciones cada vez más desfavorables, al estar libres de la protección del Estado y de las raíces éticas, unas condiciones que acusan la competencia a la baja por parte de los trabajadores de las zonas del mundo más remotas. También en este caso, el hecho de que la competitividad sea ensalzada por doquier como valor positivo en sí mismo, y ventajoso para la sociedad en general, es revelador de la omnipresencia del pensamiento único y del dominio simbólico del nuevo Señor financiero.

6.7. De la alienación fordista a la alienación precarista

Pensar es necesario; pero cada uno por su cuenta, con su propia cabeza, críticamente: y entonces actuar por sí mismo, y sentir por ello ese sí mismo, que hay que custodiar y reivindicar frente a toda imitación y de todo concepto foráneo que se asume a la ligera. Y para construir esa cabeza que es la primera condición del pensar seriamente, desarrollar y aplicar dentro de uno mismo esa universalidad de costumbres y de lengua, de memorias y de aspiraciones, y esa voluntad que es la energía política del hombre.

G. GENTILE, Fragmentos de historia de la filosofía

El «contrato temporal», metáfora absoluta de la era de la provisionalidad perpetua, de la liquidez universal y de la necesidad de competitividad, encarna de forma asombrosa el carácter económico de la violencia capitalista que se extiende por la posmoderna Precariópolis, la «ciudad por proyectos» globalizada. En sus espacios sin fronteras, la existencia se ve absorbida por las lógicas de la precariedad y de la flexibilidad: no se permite que nada llegue a su maduración ni que se fije en una forma duradera.

El contrato temporal no solo expropia a las nuevas generaciones —la génération précaire [71]— de su derecho al futuro, impidiéndoles programar libremente sus vidas y claveteándolas a una precariedad patológica que vacía de sentido sus existencias. Con el contrato temporal se ejerce una despiadada modalidad de violencia sobre las nuevas «generaciones flexibles» [72] y globetrotter. Se les priva de toda garantía y de toda fuerza contractual, se ven sometidas a la voluntad del poder e imposibilitadas —so pena de no renovación del contrato— de hacer valer siquiera la mínima oposición.

La flexibilidad —no nos cansaremos de recalcarlo— es un

instrumento en la lucha de clases con el que el Señor mundialista consolida su dominio sobre el Siervo refeudalizado y le coloca en una situación más susceptible de todo tipo de chantajes. Le arrebata las garantías laborales y le expone al constante riesgo de que le despidan por el procedimiento de no renovarle el contrato en caso de que no se adapte pasivamente a las políticas de los patronos y a las exigencias que se deriven de ellas. Además, reduce sobremanera la capacidad opositiva de un Siervo desestabilizado, a menudo incluso imposibilitado de exponer libremente siquiera su punto de vista no alineado. Por esa vía, el capital hace al Siervo dócil e inofensivo, con la consecuencia de que puede apartarle y excluirle del ciclo de la producción en cualquier momento, sin justificación aparente [73].

Por ello, la situación precaria en el trabajo no solo impide al Siervo actuar para mejorar sus derechos como trabajador intermitente, sino que a menudo le lleva a no utilizar siquiera plenamente los derechos que tiene reconocidos, por temor a que no le renueven el contrato y a que le sustituyan por un nuevo discontinuo, acaso más complaciente, reclutado entre el inmenso ejército industrial de reserva formado por parados, excluidos y migrantes [74]. De esa forma, se borran de un plumazo las mayores conquistas sociales, las obtenidas hegelianamente por el Siervo en el campo del conflicto por el reconocimiento. Se burla la prohibición de despedir a un trabajador sin causa justificada a través de la posibilidad de no renovarle del contrato temporal. Se domestica la conciencia opositiva y reivindicativa mediante la intensificación del poder contractual del Señor y el consiguiente debilitamiento del poder del Siervo.

Los jóvenes de hoy, miembros de una Erasmus generation condenada al nomadismo global y a la expatriación permanente, son la primera generación desintegrada en su estructura e integrada en la superestructura, es decir dominada y a la vez subalterna. Obligados al precariado y a las modalidades contractuales más mezquinas, en comparación con las cuales la clase obrera tradicional se halla en una situación no eufemísticamente paradisíaca de aristocracia salarial, los jóvenes no oponen resistencia a lo existente: lo aceptan automáticamente como una desgracia ineluctable y como un hecho irremediable. Demuestran

aversión por todas las formas estables de la vida ética burguesa y proletaria que el propio capitalismo absoluto ha imposibilitado para ellos: son víctimas de esa deseticización por la que culmina su desestabilización en sentido precarizador; y, al mismo tiempo, se les insta a amarla como vía de emancipación liberal-libertaria.

En este escenario inquietante, el precariado es mucho más que una simple «modalidad laboral». En efecto, el precariado es la clave general de nuestro tiempo histórico, en el que la vulnerabilidad, la precariedad y la inseguridad reinan por doquier, sin oposición, eternizando el estado actual de las cosas, desertificando el porvenir y obligando a los individuos atomizados a soportar con frustrante impotencia ese hechizo de alienación y de expropiación de las libertades.

Efectivamente, la desestructuración de la conciencia de clase proletaria, así como la neutralización de la conciencia infeliz burguesa, se configuran como las funciones de referencia del nuevo ordenamiento del capitalismo absoluto-totalitario, que tanto los oprimidos como los opresores viven como un destino ineluctable y, para colmo, como una realidad natural, ajena al devenir histórico y al sentido de la posibilidad.

La propia descomposición de la conciencia figura como un momento decisivo para el desarme del Siervo, dominado en el plano ideológico además del plano material, porque se le insta a amar sus propias cadenas.

A partir de 1989, oprimidos y opresores obviamente siguen existiendo, pero su conciencia de clase se ha fragmentado. Han quedado reducidos al rango de consumidores individualizados, con identidades de clase diluidas, sin vínculos sociales y dotados de la misma imagen del mundo, todos cualitativamente iguales y diferenciados en el plano cuantitativo por el valor de cambio que poseen. Como hemos subrayado, el contrato temporal se traduce indefectiblemente en una existencia temporal, es decir carente de esas garantías y de esas certezas que, por sí solas, posibilitan la estabilización de la existencia en formas libres y no precarias: unas garantías y certezas que otorgan una capacidad de programar el futuro propia de las personas libres, y, al mismo tiempo, que ponen al trabajador en condiciones de asumir una postura, acaso

oponiéndose a las políticas patronales esporádicamente dominantes sin que eso le cueste la no renovación del contrato (conforme a una violencia, una vez más, de tipo económico). La nuestra es la época donde todo es temporal y solo la precariedad es por tiempo indefinido.

El proletariado se caracterizaba, en el plano de la prestación de la fuerza de trabajo, por una estabilidad monótona y alienante, marcada por la repetición de la misma función durante toda la existencia laboral. Basta solo con pensar en la plástica representación que nos brinda Charlie Chaplin en Tiempos modernos (1936) o, también, en las páginas de los Cuadernos de la cárcel que Gramsci dedica a los fenómenos interrelacionados del americanismo y del fordismo como desarrollos paroxísticos («prolongación orgánica») del capitalista europeo.

La figura hegemónica era la del «gorila amaestrado», como lo llama Gramsci, es decir el obrero-máquina que durante toda su vida no hacía otra cosa que desempeñar la misma tarea, a caballo entre la alienación y la monotonía, entre explotación y repetición de lo idéntico. Si uno era obrero fabril en una cadena de montaje, resultaba difícil imaginar que pudiera acabar su experiencia laboral en un ámbito distinto de donde se inició.

De forma diametralmente opuesta, el precariado encuentra su norma en el trabajo incierto y volátil, siempre cambiante e inseguro, lo que dificulta la creación de una identidad biográfica y laboral estable: impide tanto la especialización como la continuidad narrativa del trayecto existencial del individuo. El automatismo, la monotonía y el trabajo en serie derivados de la alienación de la vida en la fábrica fordista como emblema de la existencia burocratizada y en serie no han sido superados más que en apariencia por la nueva razón flexible y precaria, contrariamente a la gran narración hegemónica, que siempre ensalza el fin del empleo fijo como punto final de la monotonía y como liberación de la subjetividad autónoma: «La ilusión del sujeto autónomo se invierte en la de un antisujeto, de un ser “nómada”, “polifónico”, “modular”» [75], cuya abstracta posibilidad de manifestarse en los ámbitos más diversos, sin vincularse establemente a ninguno de ellos, se invierte dialécticamente en la obligación concreta a adaptarse a las

fluctuantes exigencias del mercado, a la necesidad de reescribir siempre ex novo su biografía laboral y existencial.

Por esa vía la sociedad se remodela como un sistema del atomismo sin fronteras, habitado por mónadas individuales precarias y posidentitarias, modulares y sin familia, fragmentadas y fluctuantes de un contrato en prácticas a otro, desarraigadas por estar en un constante movimiento browniano en los espacios globales del free market, acumuladoras incansables de experiencias precarizadoras que provocan una pérdida de soberanía existencial y de futuro [76].

Y así, la alienación del hombre automatizado fordista se transforma en la nueva figura de la alienación del hombre precarizado y desestabilizado posfordista, el «hombre modular» [77] esbozado por Ernest Gellner, cuyas «piezas» se pueden añadir, modificar, componer, quitar, renovar de distintas formas sin que exista una forma definitiva. Está en perpetuo movimiento en función de las exigencias de la movilidad del mercado de trabajo [78]. En vez de unas vidas bajo el signo de la monotonía fordista, hoy prevalecen «las biografías en transición» [79] y «en vilo» [80] propias de la new economy.

La flexibilidad provoca «indeterminación y oscilación, una experiencia de desorientación y de pérdida de continuidad» [81] en las trayectorias profesionales y existenciales: la discontinuidad de la prestación laboral va acompañada de la discontinuidad de los ingresos. Juntas, provocan la puesta a cero de cualquier proyecto existencial. Reducen la vida a supervivencia cotidiana en función de la andadura oscilante del mercado y necesariamente despojada de cualquier programa a largo plazo. La propia existencia se vuelve marketing oriented y just in time.

El sujeto flexible y en descomposición perpetua [82], habitante del régimen del ser sin tiempo y del presente inmutable, vive en una temporalidad fragmentada y carente de continuidad, que no concede espacio para desarrollar un proyecto ni para la «emancipación», y que aparentemente puede explicarse por el shock del que hablaba Benjamin, por el tiempo fragmentado del «falso movimiento» que ya no puede narrarse ni hacerse experiencia histórica objeto de una posible memoria.

Así pues, entre las paradojas de la condicio precaria apuntamos también la paradoja por la que se deshacen los vínculos tradicionales de la fase fordista (desde los vínculos éticos hasta los laborales) y, al mismo tiempo, se consolida desmedidamente el vínculo que ata indisolublemente al trabajador intermitente al turbocapital, del que depende en cada aspecto y en cada instante. El nuevo «evangelio de la flexibilidad» [83] elogia la condición del homo instabilis, ocultando siempre sus contradicciones y, al mismo tiempo, presentándola como una conquista irrenunciable en la historia universal de la liberación del ser humano de la monotonía y de la unidimensionalidad de la estabilidad burguesa y del empleo fijo.

De ahí se desprende el ubicuo imperativo que prescribe ser flexible como si fuera una meta emancipativa y un progreso inestimable: «¡Sed modernos, haceos flexibles!» [84], así parece poder condensarse el espíritu imperante en la era de la liquidez universal. Contrariamente a como lo pintan las retóricas dominantes para ennoblecer ideológicamente su condición, el sujeto precario no es πολύτροπος, «multiforme» y «poliédrico», como el Odiseo del segundo poema homérico. Es, au contraire, un ser unidimensional y alienado, lanzado al torbellino de un cambio incesante que, en consonancia con el régimen temporal del eterno presente, repite siempre lo mismo, a saber la misma experiencia de la precariedad salarial y existencial; donde la aparente pluralidad de las formas se resuelve, en realidad, en la ausencia de formas. El fin de la unidimensionalidad fordista ha provocado no ya la liberación, sino la aparición de la nueva unidimensionalidad del nomadismo existencial y laboral del ejército migrante y desestabilizado de los precarios de la open society sin barreras, donde la explotación no tiene fronteras.

Entre las personas que entrevistaba Richard Sennett en su investigación L'uomo flessibile (1998) —un hito en los estudios sobre la nueva figura de la flexibilidad universal— aparecía también la semblanza de un trabajador llamado Rico. Desde luego, su situación laboral era menos tediosa y monótona comparada con la de su padre, encadenado desde siempre al mismo papel y a una estabilidad en ocasiones vivida como una condena más que como una garantía. Y sin embargo, Rico envidiaba, como él mismo

admitía, el control del tiempo de que disponía su padre, la estabilidad existencial que le posibilitaba la continuidad laboral, en antítesis con la nueva tendencia a las relaciones breves y no duraderas, sincopadas y carentes de continuidad en el espacio y en el tiempo.

En efecto, como también ha destacado Standing, «el precariado carece de todas las [...] formas de seguridad derivada del trabajo que la antigua clase obrera luchó por conseguir» [85]: se emplea a trabajadores intermitentes, sin continuidad ni garantía, en trabajos inestables e inseguros, intercalados por periodos de desempleo y de separación forzosa de la actividad, en la constante percepción subjetiva de la inestabilidad y de la transitoriedad, vivida como ausencia de futuro y de posibilidad de hacer proyectos. Hoy en día, el capitalismo triunfante ha empezado a tratar a Occidente, que desde siempre fue su territorio privilegiado, como una más de sus muchas colonias [86].

25 Nomina sunt consequentia rerum (N. del T.) .

26 Traducción del alemán de J. Munárriz (N. del T.) .

27 Sede de la empresa automovilística Fiat (N. del T.) .

28 Enciclopedia de las ciencias filosóficas, cit., p. 803.

29 2014-2016, por el Partito Democratico de centro-izquierda (N. del T.) .

30 La contratación de mano de obra al margen de la ley, con la consiguiente explotación, a través de intermediarios (caporali, capataces), históricamente endémica en el campo italiano en las regiones con presencia del crimen organizado (N. del T.) .

CAPÍTULO 7

ACUMULACIÓN FLEXIBLE Y MOVILIZACIÓN TOTAL

La industria moderna nunca considera ni trata como definitiva la forma existente de un proceso de producción. Su base técnica, por consiguiente, es revolucionaria, mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores. La industria moderna, mediante la maquinaria, los procesos químicos y otros procedimientos, revoluciona constantemente, con el fundamento técnico de la producción, las funciones de los obreros y las combinaciones sociales del proceso laboral. Con ellas revoluciona constantemente, asimismo, la división del trabajo en el interior de la sociedad y arroja de manera incesante masas de capital y de obreros de un ramo de la producción a otro. La naturaleza de la gran industria, por ende, implica el cambio del trabajo, la fluidez de la función, la movilidad omnifacética del obrero [31] .

7.1. El mundo como voluntad y movilización

Todo (el ente en su totalidad) se alinea sin más en el horizonte de la utilizabilidad, del dominio, o mejor aún, de la ordenabilidad de aquello de lo que es preciso adueñarse.

M. HEIDEGGER, Seminarios

Contrariamente a las previsiones elaboradas a caballo de los años ochenta y noventa por algunos pensadores con puntos de vista y orientaciones incluso bastante heterogéneos (Rifkin [1], Gorz [2], Offe [3], Méda [4]), el trabajo no se extinguió con la llegada del paradigma flexible. Al contrario, el trabajo se ha atomizado y segmentado, con una modificación de sus rasgos fundamentales, pero sin perder algunas de las prerrogativas que lo caracterizan en el marco del modo capitalista de producción [5]. Tampoco es posible afirmar plausiblemente que hoy en día, aun en presencia de una financierización masiva de la economía, el trabajo desempeñe un papel cada vez más descentrado respecto a la definición de la dramaturgia social y de las identidades de los actores que la recorren.

Además, en estos comienzos del nuevo milenio, el número de trabajadores asalariados a escala global está aumentando desmedidamente debido a la extensión mundial del capital. Así pues, más que de fin del trabajo, sería oportuno hablar de «vuelco del trabajo» [6], para subrayar la precarización de la tradicional modalidad asalariada de tipo estable, parcialmente protegido y reconocido. Visto desde otro ángulo, la sociedad salarial clasista ha cambiado de forma, sin dejar de existir [7]. El adieux au prolétariat —así rezaba el título del famoso estudio de Gorz de 1980 [8]— se nos antoja falso y a la vez cierto: falso, porque la extracción del

plustrabajo, el clasismo y la alienación no han dejado de existir; cierto, ya que el proletariado se ha transformado en la nueva figura del precariado, una clase que tal vez goce de en-sí-dad, pero desde luego no, en su estado actual, de para-sí-dad [9].

Como tampoco hay que olvidar, por lo demás, que, gracias a la no contemporaneidad de lo contemporáneo, y por consiguiente a la coexistencia en un mismo presente de tiempos históricos diversificados, en la «periferia» del mundo, como la denomina Wallerstein [10], una gran parte de los trabajadores se encuentra todavía en la fase fordista, cuando no en condiciones de esclavitud directa [11]. Más allá de las consideraciones sociológicas, también es preciso constatar que, por un lado, el capitalismo, para poder reproducirse, nunca podrá eliminar in toto el trabajo vivo, y que, por otro, el propio hombre, en su vicisitud histórica, nunca podrá liberarse de la praxis laboral, en la medida que es consustancial a su ser social.

Los procesos actualmente en curso, como la desregulación, la flexibilización o la terciarización, ponen de manifiesto que, por un lado, el capital sigue conservando —y, dicho sea de paso, de forma más intensa— su hegemonía; y que, por otro, la mano de obra explotada también sigue subsistiendo. A todos los efectos, la fuerza de trabajo ya solo vale como parte imprescindible para el capital, como pura mercancía a disposición de Monsieur le Capital. El supuesto «fin del trabajo» corresponde, si acaso, al fin del trabajo digno y protegido, estable y reconocido, un final posibilitado por las oleadas de desemancipación de masas fomentadas por la ofensiva del Señor contra el Estado y, a la vez, contra las clases trabajadoras [12]. Hoy en día, el trabajo está totalmente subordinado y supeditado a un capital que se ha vuelto socialmente neofeudal, filosóficamente absoluto y políticamente totalizador.

Siguiendo los análisis de Marx, el capital es incapaz de hacer realidad su autorrevalorización sin explotar el trabajo humano, ya que «los medios de producción nunca pueden añadir al producto más valor que el que poseen» [13]. De manera que el modo de producción sin duda puede reducir el trabajo, crear desempleo de masas y flexibilidad endémica, pero nunca podrá decir adiós del todo al trabajo humano explotado conforme a la figura del señorío y

de la servidumbre [14].

De ser el principio cardinal de la inclusión social y del reconocimiento, hoy en día el trabajo ha pasado a ser atomizado y precario, vaporoso y aeriforme, pero sin perder su función de lugar de la subjetivación social y del sometimiento. Siempre tras la estela de Marx, el plusvalor del que se sustancia el capital —fordista o precario— existe únicamente en presencia del plustrabajo, que además es el nombre científico de la explotación y el sojuzgamiento. Por eso mismo, además, el capital es ineludiblemente explotación y esclavitud, lo que lo convierte ipso facto en algo imposible de reformar: el «capitalismo de rostro humano» es una contradicción en términos, si se tiene en cuenta que para el capital el propio rostro humano es en sí mismo, necesariamente y no per accidens, una materia de la que obtener plusvalor, un «recurso» con el que obtener beneficios.

En el plano ontológico-social, el trabajo es, por su propia esencia, fuente de operatividad y de creatividad, así como de identificación con los demás y de identidad social. Parafraseando la Fenomenología del espíritu de Hegel, el trabajo permite que la conciencia se encuentre a sí misma, y por consiguiente madure su conciencia de sí y de su relación con los demás y con el mundo exterior. En ese sentido, el trabajo es el sustrato irrenunciable del ser social y el principio activo de formación del hombre, entendido en las dos acepciones mutuamente inervadas del yo individual empírico y de la humanidad como género unitario en sí. También por eso, imaginar una sociedad del «fin del trabajo» se nos antoja una pura contradictio in adiectio, a menos que por trabajo no se entienda, por extensión, el trabajo alienado y la explotación clasista.

Sin el trabajo, el hombre dejaría de serlo, al ser el trabajo, como actividad práctico-transformadora que se objetiva, lo que le permite adquirir conciencia de sí mismo y del mundo, pero también antropizar la naturaleza y modular su propio intercambio orgánico con ella. Tras las huellas del Capital, el concepto del trabajo, considerado a nivel de las individualidades concretas, figura como una constante antropológica y nos remite a la totalidad de las aptitudes físicas e intelectuales radicadas en la personalidad viva de

un ser humano, que las lleva desde un estado potencial a un estado real siempre que produzca valores de uso.

Si además lo entendemos en el plano social, el trabajo es lo que permite a la sociedad evolucionar y controlar el ambiente circundante, estructurándose de acuerdo con unas formas que van transformándose en función de la evolución del nexo entre las fuerzas de la producción y sus relaciones sociales. De ahí, una vez más, la centralidad imprescindible del trabajo como elemento fundacional del ser social, según el teorema central de la reflexión del Lukács posterior a Historia y conciencia de clase. «Para exponer en términos ontológicos las categorías específicas del ser social, su desarrollo a partir de las anteriores formas de ser, su relación con estas, su basarse en ellas, su distinguirse de ellas, es preciso empezar por el análisis del trabajo» [15].

Hay que partir del análisis del trabajo y de sus formas para descifrar las relaciones sociales que estructuran una sociedad históricamente determinada, pero también las formas de la existencia individual y social. Por esa razón, la era del trabajo flexible viene configurándose, al mismo tiempo, bajo el signo de la flexibilidad universal, que acaba afectando a todos los ámbitos de la existencia y del pensamiento, de las relaciones y de la vida pública. La precariedad laboral y productiva se invierte en la precarización integral del mundo de la vida: con una fecunda distinción semántica que utiliza la lengua inglesa, la precarity se extiende hasta convertirse en precariousness.

En el fondo, eso era lo que ya había subrayado Gramsci al esbozar las inevitables repercusiones del modo de producción fordista en el mundo de la vida, él mismo fordizado y taylorizado (monotonía, control de almas y cuerpos, prohibicionismo, puritanismo, etcétera): «El nuevo método de trabajo y el modo de vivir son indisolubles: no es posible obtener éxitos en un campo sin obtener resultados tangibles en el otro» [16]. Sería razonable afirmar lo mismo acerca del sistema de las necesidades deseticizado y flexible: el nuevo método de trabajo precarizador y estructuralmente inestable reorganiza ad usum sui «el modo de vivir», precarizándolo y rediseñándolo conforme a las lógicas de la inestabilidad propia de la producción [17].

Si, como ha apuntado Andrea Fumagalli [18], la bioeconomía coincide con la difusión en curso de la revalorización económica de la vida como tal o, también, con la totalización omnipresente de un capital que se adueña de la vida misma, se podría deducir con todo derecho un corolario digno de mencionar. La precariedad coincide con el paradigma biopolítico de la fase absoluta del capitalismo: provoca subordinación neofeudal e incertidumbre generalizada, en lo que se presenta, a todos los efectos, como una subjetivación híper-individualista y competitiva, caracterizada por la pérdida del arraigo y de la identidad, pero también de la eticidad comunitaria y de la conciencia de la centralidad del trabajo. Así pues, el trabajo precario asciende a la categoría de raison d'être de la era de la acumulación flexible: contribuye a remodelar a su imagen y semejanza todos los aspectos de lo real y de lo simbólico, de lo social y de lo individual.

Si, con la producción fordista, se requería mano de obra especializada y habituada al trabajo en serie y a la monotonía, con el tránsito a la acumulación flexible propia de la fase absoluta se constata la necesidad de una mano de obra versátil y capaz de adaptarse pasivamente a las exigencias del mercado, a los cambios de ritmo y de función. En una palabra, hace falta una nueva figura, que se corresponde con el perfil antropológico del homo instablis, precario y flexible, aligerado de identidades y garantías, de comunidad y de valores, de estabilidad y de raíces, sometido a la movilidad absoluta y, por consiguiente, libre de todo lazo que genere arraigo. Esa redefinición antropológica de lo humano se basa, por otra parte, en una paradoja que podría expresarse así: el propio trabajo, que surge como medium para superar la precariedad de la existencia y para garantizar formas de vida estables [19], hoy se ha vuelto precario, lo que favorece, y no combate, la precarización de la precariedad humana.

Como ya hemos destacado, que el trabajo asalariado no se haya extinguido no significa que no haya cambiado de forma, a menudo incluso de forma radical. Basta con pensar en la inédita difusión del trabajo asalariado en el sector de los servicios, en ese nuevo e inmenso proletariado precario y no industrial, informático y cognitivo, sometido a una extracción de plustrabajo cada vez mayor, y en fase de expansión en la era de la informática y de lo

digital [20]. En otras palabras, la extensión del trabajo asalariado, con las inéditas figuras del plustrabajo cognitivo y neuronal, ha venido acompañada de cierta fragmentación. Este aspecto hace que resulte más difuso y menos fácilmente reconocible como tal: y, por eso mismo, ha supuesto la fragmentación de una clase que, paradójicamente, se va haciendo cada día más grande y menos orgánica, más extensa y menos compacta, más desarmada y políticamente peor representada [21].

A diferencia del proletariado que retrata Pellizza de Volpedo, consciente de sí mismo y de su unidad de clase, el precariado es estructuralmente disforme y accidentado, debido, dicho sea de paso, también a los procesos de individualización del trabajo y de los contratos, y de privatización del mundo de la vida, además de por la ideología —sobre la que volveremos— del emprendedor de sí mismo. Y así, el trabajador de un call center no se siente proletario, aunque de hecho lo sea. Considera que su situación es de paso, con vistas a una futura mejoría y a unas trayectorias aún por venir, que le liberarán de la situación actual, y, en cualquier caso, se considera superior en comparación con el jornalero que recoge tomates sometido al caporalato mafioso o con el obrero fabril o, también con el migrante carente de ciudadanía. Sin embargo, tanto el telefonista de un call center como el jornalero, tanto el investigador como el obrero son figuras diversas y, al mismo tiempo, tienen en común que son manifestaciones diferentes de la misma alienación y de la misma explotación, al estar obligados a vender su fuerza de trabajo como asalariados para poder reproducirse como apéndices precarios y desestabilizados del capital [22].

Todos ellos son, con idéntico título, miembros de lo que podríamos genéricamente denominar, para encontrar una unidad más allá de la fragmentación, la clase-que-vive-del-trabajo [23] y que hoy no puede limitarse al tradicional proletariado fabril, que a pesar de todo no ha dejado de existir. Este es, en esencia, el horizonte en que se manifiesta la actual fase de la acumulación flexible posfordista típica del capitalismo absoluto y de end of organized capitalism [24], una fase caracterizada por la superación de la distinción —crucial en la fase fordista— entre el «trabajo productivo» y el «trabajo improductivo», y centrada en la discontinuidad y en la transversalidad que afectan a la estructura del mercado de trabajo.

La acumulación flexible se basa en la producción ágil y just in time, además de en la cada vez más radical extracción del plusvalor relativo y absoluto [25]. Sus cimientos descansan en esos procesos telúricos de reestructuración de un capital que, en pos de la competitividad internacional, provoca una mejora de la eficacia, disgregando las empresas locales y generando movilidad espacial y sectorial de la mano de obra, aprovechándose de la flexibilidad laboral y salarial, así como de la intensa circulación de capitales de carácter especulativo [26].

En términos generales, a modo de definición, cabría afirmar que la acumulación flexible coincide con la producción acorde con la presencia de una competitividad global y de una competencia desenfrenada. Dicha figura de la producción se basa, a su vez, en el paso de la centralidad de la fábrica fordista a la centralidad de la fábrica social generalizada, donde se evapora la frontera entre βίος y plustrabajo, entre tiempo libre y tiempo laboral, entre lo que es empresa y lo que no lo es [27].

La empresarización del mundo de la vida coincide, en su lógica de desarrollo, con la supeditación total al dominio del capital de las mentes y los cuerpos, del trabajo físico y del trabajo cognitivo, del tiempo de la existencia y del tiempo de la producción. Se desmoronan las sólidas barreras de la sociedad, de la política y del mundo de la vida: todo se redefine en función de los ciclos cada vez más rápidos y heraclíteos de la producción, de la circulación y del consumo.

La extensión y la intensificación de la forma mercancía alcanzan su grado máximo cuando no queda ninguna dimensión real ni simbólica que no se haya visto remodelada. La lógica de la revalorización del valor y del usar y tirar —unos factores rápidos, precarios y precarizadores por naturaleza— han absorbido lo existente en su integridad, transformándolo, con la sintaxis de Heidegger, en Bestand, en «reserva» disponible para la desmedida voluntad de poder tecno-capitalista.

También en ese sentido el market system se ha hecho absolutus, pues se ha adueñado de la vida misma, en su integridad. Todo se vuelve «fábrica social, en tanto que lugar de experimentación y de consolidación de la lógica empresarial» [28]. La empresa se hace total,

el capital lo aferra y lo envuelve todo. Nada queda fuera de la dinámica de la revalorización del valor. La acumulación flexible se distingue, pues, por un dominio social total basado en la flexibilidad de los procesos productivos, en el mercado de trabajo, en el efímero reino de los consumos y de las mercancías de usar y tirar, pero también en la vida de los hombres y en sus relaciones [29]. La bajada de los salarios, la reducción de los derechos y del personal, la movilidad generalizada y las deslocalizaciones forzosas constituyen algunas de sus principales tendencias.

En la anterior fase fordista, para el capital el salario era un coste y, al mismo tiempo, una renta, ya que a través de las compras del Siervo volvía a integrarse en la esfera de la circulación. En cambio, en la era de la acumulación flexible y del just in time, el salario tan solo es un gasto para el Señor, que, por consiguiente, aspira a reducirlo lo más posible, utilizando como palanca el ejército industrial de reserva de los parados en constante aumento y de los migrantes deportados en masa hacia las zonas del planeta donde aún subsisten los derechos y salvaguardas del trabajo. Por eso mismo, el sistema de las necesidades deseticizado y flexible está constantemente buscando la manera de reducir los salarios.

Además, si con el tradicional plusvalor relativo de cuño fordista la jornada laboral era fija y las formas se daban de manera rígida, la acumulación flexible conlleva un nuevo escenario, donde son flexibles tanto la jornada como las modalidades de trabajo y donde aumentan de forma desproporcionada el plusvalor absoluto y relativo. Como ya hemos mencionado, citando a Gramsci, la acumulación flexible se presenta como un «desarrollo orgánico» del capital, exactamente igual que el fordismo que él estudió en los Cuadernos de la cárcel.

Tras la estela de David Harvey [30], podría decirse que la acumulación flexible se basa en tres fundamentos que a todos los efectos permiten encuadrarla como una fase ulterior de la lógica capitalista o, gramscianamente, como su desarrollo paroxístico. Ante todo, también la acumulación flexible se basa en el mal infinito del crecimiento ilimitado como orientación teleológica inmanente. En segundo lugar, dicho crecimiento que aspira al mal infinito se manifiesta de una forma clasista, pues se basa en la

explotación del trabajo vivo en su nueva modalidad flexible y precaria. En tercer lugar —retomando un argumento que, como veremos, ya podía atisbarse de forma pionera en el Capital de Marx —, la acumulación flexible lleva a su culminación esa dinámica de flexibilización universal de la existencia, de la producción y del trabajo que está incorporada en las propias premisas del modo capitalista de producción.

Por eso mismo, el turbocapitalismo absolutus es ilimitado, es decir, está libre de todo límite e incondicionalmente orientado al crecimiento ilimitado; y al mismo tiempo, es flexible, es decir, libre de cualquier forma rígida y estable que sea capaz de generar estabilidad y que sea resistente a la dinámica de permanente movilización generada por el ritmo de la revalorización del valor.

En este proceso que puso en marcha la nueva fase absoluta, ha desempeñado un papel de primordial importancia la financierización posfordista típica de la acumulación flexible [31]. La financierización ha posibilitado que el capital genere beneficios en ausencia de una acumulación estable y del empleo fijo de matriz fordista. Más específicamente, en el complejo marco de la economía global posfordista de la fase absoluta, se van delineando no solo un nuevo sistema de producción deslocalizada y just in time, sino también un nuevo orden financiero y una nueva acumulación asimismo flexible, centrada en la desestructuración del mercado de trabajo y en los procesos de hegemonía financiera en la economía [32].

La acumulación flexible del modo turbocapitalista de producción se basa, por otra parte, en que ya no se invierte capital constante en capital variable, sino en dispositivos de producción y de apropiación del valor generado exteriormente respecto a los procesos inmediatamente productivos. Ya hemos señalado que el modo capitalista de producción presenta una tendencia connatural a la flexibilización de lo real y de lo simbólico. La licuefacción y la evaporación de todo lo que es sólido, ya previstas en el Manifiesto de Marx y Engels, hoy se han hecho realidad en el marco deseticizado de la acumulación flexible. En el ámbito de esta última avanzan simultáneamente los procesos de deseticización, de desimbolización, de movilización absoluta de los trabajadores

desarraigados y de descomposición de la forma Estado.

El capitalismo hecho realidad es un sistema donde todo se convierte en mercancía, la empresa se hace total, la deseticización llega a su culminación integral, la economía se transforma en bioeconomía y la flexibilidad impera sin oposición, ya sin límites reales ni simbólicos que frenen su expansión.

7.2. La «universal movilidad del trabajador». La profecía de Marx

La continua transformación de la producción, la constante sacudida de todos los estados sociales, la eterna seguridad y movimiento, esto es lo que caracteriza la época burguesa respecto a todas las demás [32] .

K. MARX, F. ENGELS, Manifiesto comunista

En el primer libro del Capital hay un pasaje donde Marx pronostica, en cierta medida, la flexibilidad no solo como tendencia general del capital, sino también como precariedad laboral, es decir como eliminación de toda estabilidad en el ámbito de los procesos productivos y de la condición salarial:

La industria moderna nunca considera ni trata como definitiva la forma existente de un proceso de producción. Su base técnica, por consiguiente, es revolucionaria, mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores. La industria moderna, mediante la maquinaria, los procesos químicos y otros procedimientos, revoluciona constantemente, con el fundamento técnico de la producción, las funciones de los obreros y las combinaciones sociales del proceso laboral. Con ellas, revoluciona constantemente, asimismo, la división del trabajo en el interior de la sociedad y arroja de manera incesante masas de capital y de obreros de un ramo de la producción a otro. La naturaleza de la gran industria, por ende, implica el cambio del trabajo, la fluidez de la función, la movilidad omnifacética del obrero [Wechsel der Arbeit, Fluß der Funktion, allseitige Beweglichkeit des Arbeiters]. Por otra parte, reproduce en su forma capitalista la vieja división del trabajo con sus particularidades

petrificadas. Hemos visto cómo esta contradicción absoluta suprime toda estabilidad, firmeza y seguridad en la situación vital del obrero [33].

La «movilización total» [34] a la que la producción somete lo existente, transformando cada rincón del mundo y cualquier dimensión real y simbólica en mera materialidad fluida y manipulable de la que extraer plusvalor, se presenta como la clave de un modo de producción que es el primero que se fundamenta no en la conservación, sino en la incesante transformación de todo, incluidas las «funciones de los obreros» y las «combinaciones sociales del trabajo productivo».

Esbozada a grandes pinceladas en el fresco central del inicio del Manifiesto del Partido Comunista (cuyo ritmo frenético reproduce magistralmente a su vez la andadura acelerada, febril y desbordante del nuevo modo de producción), dicha transformación constante se traduce, por tanto, en la inestabilidad general de las condiciones de vida y de trabajo en el marco tecnocapitalista; con la consecuencia, implícita en la argumentación de Marx, por la que cuanto más se hace realidad el modo capitalista, eliminando los obstáculos que frenan su desarrollo, más se dinamiza y se desestabiliza el horizonte general del vivir y del producir, del consumir y del relacionarse. El capital rediseña a su imagen y semejanza el paisaje social y el mundo de la vida, redisponiéndolo todo conforme a su lógica y en función de su desarrollo cada vez más rápido y desestabilizador.

Así pues, la flexibilización de lo existente en su totalidad figura, a nivel lógico y real, entre las principales premisas del capital y de su destrucción creadora íntimamente nihilista. «Cambio» (Wechsel), «fluidez» (Fluß) y «movilidad universal» (allseitige Beweglichkeit) del trabajo y del trabajador son, ya para Marx, las características de un modo capitalista de producción que por otra parte aún no había llegado, en la época en la que piensa y escribe el autor del Capital, a su plena realización. El término Beweglichkeit que emplea Marx alude genéricamente a la «movilidad» y, por extensión, a la flexibilidad y al dinamismo, a la inestabilidad y a la transformación incesante. Remite, en la trama del discurso marxiano, a la obligación del trabajador a adaptarse a los ritmos de las máquinas y

de una producción que está fisiológicamente orientada a una revalorización cada vez más rápida.

En contraposición con el «capital fijo», el «capital móvil» (bewegliches Kapital), que llega a su máximo grado en la era de la fase posfordista, se reformula como «capital flexible», desarraigado y en permanente movilidad, sometido a la dinámica de transformación incesante característica de la lógica del modo de producción moderno. En el régimen del capitalismo absoluto, el trabajo ha dejado, según el conocido adagio, de ennoblecer al hombre: se limita a movilizarlo. No garantiza formas estables de existencia ética: desarraiga al hombre de todo lazo solidario comunitario y lo reduce a un átomo sin raíces, en movilidad permanente en función de la lógica flexible, deslocalizadora y de duración limitada de la economía de mercado [35]. La inquietud nómada del capital como poder desarraigador inerva progresivamente la sociedad en todas y cada una de sus moléculas. Liquida la emancipación personal en aras del nomadismo, la estabilidad en aras del movimiento, la comunidad ética arraigada en aras de la plebe individualizada y carente de arraigo. En las palabras de Marx que mencionábamos más arriba, aniquila «toda tranquilidad, solidez y seguridad de las condiciones de vida del obrero» (alle Ruhe, Festigkeit, Sicherheit der Lebenslage des Arbeiters) íntegramente precarizado.

Al mismo tiempo, la contradicción entre capital y trabajo se presenta siempre como una completa antítesis entre la vida y la producción, entre los tiempos de la existencia —con su exigencia de unos ritmos humanos y estables— y los tiempos flexibles y acelerados del aumento de los beneficios. La propia flexibilidad, liberada de la estabilidad fordista, ahora pasa a afectar a la totalidad de la clase-que-vive-del-trabajo, dejando atrás cualquier distinción entre trabajo manual y trabajo intelectual, entre actividad física y actividad neuronal.

Por consiguiente, la fase de la acumulación flexible puede hacer realidad en todas sus premisas la totale Mobilmachung, la «movilización total» —como la denominaba Ernst Jünger— de lo existente a manos de la técnica, a la que ni siquiera puede sustraerse el ser humano mercantilizado. El poder capitalista no se

difunde mediante la técnica sino como técnica. Esta desarraiga a los entes, incluido al hombre, y los arroja al torbellino de una destrucción permanentemente renovada de lo que después vuelve a producirse.

El desarraigo y la movilización de lo existente considerado en su conjunto provocan que todo, incluido el ser humano redefinido como mercancía de usar y tirar, recorra en formas no estabilizadas ni estabilizadoras el ciclo de la producción, de la circulación y del consumo: nada debe poder consolidarse en formas ajenas al devenir o, más exactamente, al ciclo movilizador de la revalorización del valor, que se impone como el único valor restante, al que todo está supeditado.

Lo único que sobrevive, en el horizonte alienante de la movilización total, es el eterno presente de la voluntad de poder y de su persecución del espejismo del crecimiento infinito, tal y como por lo demás se manifiesta en el régimen temporal consumista. Según la intuición del Nietzsche de Heidegger, en el eterno retorno de lo idéntico y en la ilimitada voluntad de poder —los dos ejes de la metafísica nietzscheana— se manifiesta la esencia de la civilización tecnocapitalista y de su aspiración a transformar en un destino eterno e insalvable el ciclo del crecimiento desmedido de los beneficios y del poder técnico, basado en la reducción de lo existente a reserva desarraigada, móvil y a disposición de los procesos de revalorización del valor.

No hay nada existente que pueda sustraerse a esa dinámica desarraigadora, que exige una completa movilización de todas las cosas e impone las consiguientes formas de la precariedad y de la desestabilización. Relacionándola con la dinámica metafísica del «olvido del ser» (Seinsvergessenheit), Heidegger recondujo a las prácticas nihilistas del consumo la lógica de la aceleración sin perspectiva, consustancial a la civilización técnica y a su movilización total de lo existente:

Estos [objetos] son producidos para su desgaste. Cuanto antes se gastan, antes es necesario volver a reemplazarlos por otros con mayor rapidez y facilidad aún. Lo que permanece en la presencia de

las cosas objetivas, no es su reposar en ellas mismas dentro del mundo que les es propio. Lo permanente de las cosas producidas, en cuanto meros objetos para el uso, es la reposición o sustitución [36].

Esa sustitución incesante, que lo desestabiliza y lo desarraiga todo, afecta a lo existente en su integridad, incluidos los seres humanos precarizados y rebajados al rango de mercancías intercambiables y provisionales, siempre disponibles en la esfera de la circulación. Por consiguiente, la «maquinación técnica» (Machenschaft) se configura como la cumbre de la Machbarkeit, de la «factibilidad» como clave de la metafísica y del hecho de que el sujeto disponga ilimitadamente de lo existente, conforme a lo que Heidegger viene en designar como «"movilización" sin propósito de todo lo que simplemente está presente, de una movilización prisionera de sí misma, carente de escrúpulos, lanzada de progreso en progreso, y de la implicación en ella misma de todo el ser humano» [37].

En el plano de las relaciones sociales, para poder imponerse en la forma de la Beweglichkeit esbozada por Marx, la flexibilidad del capital absoluto post-1989 y de su tecnocracia supranacional echa abajo todas las limitaciones políticas que le contraponen el Estado nacional y las conquistas del Siervo ya metabolizadas por aquel. De ahí se deriva la ya mencionada proliferación de los contratos púdicamente denominados «atípicos» [38], intermitentes, con salarios bajos y trayectorias profesionales fragmentadas y discontinuas, con una protección social visiblemente plagada de lagunas, con exclusión de unos mínimos contractuales, de un adecuado régimen contributivo con vistas a una pensión, y de la tutela social (indemnizaciones por enfermedad, infortunios, maternidad, excedencias por estudios, vacaciones, bajas de maternidad y paternidad, etcétera): todas estas salvaguardas, que en tiempos del fordismo se consideraban derechos, y que en la época del precarismo —dondequiera que aún existan de forma residual— se entienden como privilegios injustificados, ya son inaccesibles para todos aquellos que ocupan una posición inestable en el marco del mercado de trabajo, lo que inevitablemente incrementa las dificultades para orquestar los tiempos de la vida.

Como hemos mencionado, «la flexibilidad es el nuevo paradigma

para hacer realidad los distintos objetivos del moderno proyecto de la sociedad del capital: el primero de todos es un ataque deliberado a los derechos adquiridos por los trabajadores» [39]. Conforme a lo que hemos subrayado desde un punto de vista crítico, «el propio concepto del derecho del trabajo ha quedado por consiguiente transformado sustancialmente en una especie de derecho comercial, que anula todo lo relativo a la negociación colectiva y únicamente debilita la posición de los trabajadores» [40] y beneficia exclusivamente al côté del Señor neofeudal y posburgués. En otras palabras, el poder ético del Estado ya no esta ahí para salvaguardar el trabajo como derecho y como deber: ahora, el ámbito del trabajo se traslada en bloc a la dimensión competitiva del mercado y, por consiguiente, queda despojado de cualquier tutela política garantizada por el Estado. En ausencia de una raíz ética estatal, prevalece la lex librecambista de la competitividad desregulada y, por tanto, eso supone vía libre para que el Señor exprima al Siervo hasta la última gota.

Para los corifeos del libre mercado, para los teólogos de la economía, los maestros del global thinking, los fundamentalistas del darwinismo social y los taumaturgos de la competitividad como dogma inviolable, el propio trabajo garantizado y por tiempo indefinido, a salvo de los dispositivos precarizadores y protegido por unos derechos supone un anacronismo (el «vivir por encima sus posibilidades») que hay que relegar al museo de antigüedades, a fin de que por doquier pueda triunfar la flexibilidad: es decir —para llamar a las cosas por su nombre—, máxima libertad del Señor para despedir al Siervo o para contratarle siempre y solo en función de la andadura del mercado y en nombre de los beneficios.

En el súmmum de la cosificación y la deshumanización de las relaciones humanas, la vida misma se convierte, por esta vía, en una variable dependiente de una competencia elevada a la máxima dignidad y, peor aún, a valor supremo (basta con pensar en las misérrimas condiciones laborales que imponen los colosos globalistas del e-commerce). Podrá afirmarse que ha culminado la economización del mundo de la vida cuando, como ocurre en el reino de la acumulación flexible, el propio ser humano acabe siendo íntegramente redefinido conforme a las lógicas propias de la producción flexible y on demand. La vida misma del Siervo

precarizado ahora depende sin reservas de la lógica con altibajos y a corto plazo del mercado flexible, competitivo y globalizado.

7.3. La flexibilidad como instrumento de la lucha de clases

En el pasado, la función del liberalismo fue poner un límite a los poderes del rey. En el futuro, la función del verdadero liberalismo será poner un límite a los poderes del Parlamento.

H. SPENCER, El hombre contra el Estado

Son esencialmente cuatro los puntos coherentes con el paradigma de la acumulación flexible que refrendan el análisis marxiano del modo capitalista de la producción tal y como ha culminado en el actual régimen posfordista del precarismo: a) la creciente proletarización de la sociedad, en la ya mencionada forma de una nueva plebe neofeudal pauperizada y desarraigada (aun en ausencia, por lo menos por ahora, de la conciencia de clase auspiciada por Marx como fundamento del antagonismo); b) la raramente mencionada y creciente Beweglichkeit del capital y del conjunto del mundo del trabajo y de la vida; c) la consolidación de las ideologías como momento de la ocultación de los nexos sociales clasistas (como queda nítidamente de manifiesto, por ejemplo, en el aséptico nombre de «flexibilidad» con que se denomina la agresión del Señor posburgués en perjuicio del Siervo a través de las nuevas modalidades contractuales marcadas por el competitivismo desregulado); d) la tendencia del capital, siempre que no encuentre resistencia, a supeditar a sus exigencias el conjunto del mundo de la vida, como salta a la vista en las actuales prácticas bioeconómicas a las que hemos hecho referencia y sobre las que volveremos más adelante.

En el paradigma de la acumulación flexible, además de un inaudito crecimiento del plustrabajo (tanto relativo como absoluto), se registra también, de forma convergente, una intensificación nunca

experimentada hasta ahora de la alienación y de la cosificación. El trabajador deja de ser entendido y tratado como una persona y queda reducido al rango de mercancía intercambiable, en una negación tanto de la «esencia de género» (Gattungswesen) que menciona Marx como del imperativo categórico de Kant y de su formulación, que prescribe que nunca hay que tratar al otro como un mero medio.

Siempre que nos topamos con el binomio formado por la flexibilidad y la precariedad, tenemos que traducirlo como la libertad incondicional de despido —en el ámbito laboral— y en la deseticización consustancial a la disolución de todo lo que es sólido —en el mundo de la vida—. Desde ese punto de vista, la flexibilidad y la precariedad son sinónimos de la demolición de las condiciones existenciales y laborales del mundo burgués y proletario.

A través del paradigma de la «economía de la precariedad» [41], y de su modalidad específica de acumulación, el trabajo pasa a ser una sinergia desencarnada, utilizable de cuando en cuando, de forma fragmentada e intermitente, como si no fuera una prerrogativa inseparable de quien lo desempeña («existe en su corporeidad viva» [42], con las gramáticas marxianas) y que, aunque se le considera igual que una mercancía en la esfera de la libre circulación, es y sigue siendo un ser humano, con derechos y proyectos, con dignidad y con sueños.

Entonces la explotación y la alienación alcanzan su cénit, en perjuicio de esa peculiar «mercancía» que es la fuerza de trabajo humana; una mercancía que piensa y sueña, proyecta y aspira a formas libres de coexistencia social; una mercancía que además, a través de las luchas, ha conseguido el derecho de negociar políticamente las condiciones de su empleo, y que ahora, con un capital elevado a la categoría de absoluto, y con la precarización cada vez más radical de la precariedad, ha sido devuelta a la condición de pura cosidad carente de dignidad. En palabras del Marx de los Manuscritos parisinos [43], la desvalorización del mundo humano no ha dejado de crecer en relación directa con la revalorización del mundo de las cosas, en el marco de una relación por la que el trabajo, lejos de producir solo mercancías, se produce a sí mismo y al mismo tiempo al trabajador como mercancía.

Se cumple plenamente la lógica de la mercantilización ya esbozada por Marx, en sus rasgos esenciales, como una patología consustancial al modo capitalista de producción. Para el capitalista —conforme a lo que nos recuerda el Capital—, «el proceso laboral solo es consumo de la mercancía fuerza de trabajo adquirida por él» [44], una mercancía considerada igual que todas las demás «cosas» de las que dispone y puede servirse. Más exactamente, «el proceso laboral es un proceso entre cosas que el capitalista ha comprado, entre cosas que le pertenecen [zwischen ihm gehörigen Dingen]» [45] y que él utiliza con vistas al único objetivo de la revalorización del valor.

En términos muy generales, y en referencia a la dimensión contractual-laboral, retomando además lo que ya hemos subrayado, la precariedad coincide con la condición por la que los individuos son arrojados al riesgo permanente de no alcanzar o mantener autónomamente, a través de su trabajo, un grado digno de bienestar socioeconómico, ya sea porque la remuneración que percibe es exigua, ya sea porque la trayectoria laboral es intermitente, pues se caracteriza por unas interrupciones bruscas y repentinas no salvaguardadas por la protección social y por las raíces éticas.

Así pues, la precariedad se configura como la repercusión de la flexibilidad en la vida de los individuos sometidos a los contratos atípicos. No es posible identificar tout court la precariedad y la flexibilidad. No obstante, tampoco es posible comprender el sentido de la una sin hacer referencia a la otra y, más en general, a la totalidad expresiva del paradigma de la acumulación flexible. Dicho paradigma impone la precariedad como modus vivendi del hombre sin identidad y la flexibilidad como orden deseticizado de la producción y del trabajo. Nuevo rey Midas, el régimen de la acumulación flexible precariza todo aquello con lo que entra en contacto, desde la vida hasta los afectos, desde las identidades hasta los sentimientos. La flexibilización desarraigadora de lo existente y la movilización integral de los entes siguen siendo sus tendencias principales, encaminadas al mal infinito de un crecimiento siempre creciente y de una desmedida voluntad de poder.

Por tanto, podríamos afirmar que la flexibilidad es la precariedad vista desde la parte del capital, mientras que la precariedad es la

flexibilidad contemplada desde el lado del trabajo. La flexibilidad de la producción provoca la precariedad de los estilos de vida fragmentados y episódicos, aniquilando las instancias éticas centradas en las formas estables de la política y de la sociedad: encuentra en las gramáticas posmodernas, antiburguesas, antiproletarias y ultracapitalistas la superestructura ideológica que garantiza un orden simbólico de referencia coherente con el orden flexible.

Conforme a lo afirmado, «la flexibilidad capitalista es lo que modela toda la sociedad, y lo que encuentra en la precarización del trabajo un elemento central de toda la implementación de la acumulación flexible» [46]. Como sabemos, el término «flexibilidad» nos remite a la palabra latina flexibilitas, es decir a la propensión a variar y a modificarse, adaptándose a las situaciones y a las condiciones más diversas [47]. En el ámbito contractual, esa adaptabilidad se declina de múltiples maneras: afecta tanto a la duración del empleo como a sus tiempos y sus horarios, así como a los lugares y las modalidades [48].

Una primera y decisiva distinción —nos enseña la sociología— tiene que ver con la diferenciación entre flexibilidad cuantitativa y flexibilidad cualitativa [49]. Estamos ante la primera cuando el empleador modifica el número de trabajadores en función de las exigencias de la producción, favorecido por los «contratos temporales» (fixed-term contracts). En cambio, estamos ante la segunda cuando se diversifican los salarios en función de la productividad y se crean diferentes condiciones de horario y de trabajo.

Además, es posible efectuar una distinción conceptual entre la flexibilidad de la ocupación y la del trabajo [50]. La primera modifica los tiempos, los lugares y las condiciones del trabajo, mientras que la segunda tiene que ver con el modelo productivo general que se renueva para superar las coyunturas y las crisis pasajeras. Además, la flexibilidad puede presentarse como exterior, como salarial y como temporal [51]. La flexibilidad exterior tiene que ver con la posibilidad para el empleador de reducir el número de empleados por vía del despido. En cambio, la flexibilidad salarial consiste en la posibilidad de establecer condiciones salariales distintas de las que

figuran en los convenios colectivos. Por último, la flexibilidad temporal se caracteriza por la modificación del horario laboral de cada empleado en concreto en función de las exigencias organizativas de la empresa.

Desde cualquier ángulo que se mire, la flexibilidad se traduce siempre en libertad para el mercado y el Señor y, simétricamente, en intensificación de la esclavización del polo opuesto [52]. Ante todo, es a) libertad para la empresa de librarse de los trabajadores que tiene en nómina sin sufrir sanciones y, para colmo, con la garantía que le brinda la ley. Además, es b) libertad para el empleador de reducir o aumentar el horario laboral conforme a las exigencias cambiantes de la producción. Es c) libertad para el Señor posburgués de pagar salarios reales más bajos, a igualdad de trabajo, para plantear una solución a las crisis temporales y para seguir estando en la competición global. Es d) libertad para la empresa de repartir el trabajo cotidiano y semanal en beneficio propio, modificando horarios y prerrogativas (trabajo por turnos, a tiempo parcial, horarios variables, etcétera). Es e) libertad para el Señor de encomendar una parte de las actividades a empresas externas. Por último, en virtud del trabajo interino, es f) libertad para la empresa de emplear trabajadores alquilándolos a las empresas de trabajo temporal [53].

En suma, recapitulando sucintamente, la flexibilidad es libertad, pero siempre y solo para el capital [54]. Es un avance, pero únicamente para el polo del Señor globalista [55]. Por esa razón, una «flexibilidad con rostro humano» no puede parecer otra cosa que una contradicción en términos. De ahí surgió, sobre todo a partir de 1989, la «difusión de una condición de trabajo humillada, cada vez menos salarizada, retribuida conforme a las lógicas locales, convencionales y a menudo no escritas, y por otra parte fuertemente resubjetivada e implicada en sus dimensiones relacionales y vocacionales» [56].

Por ello, más allá de los grands récits más o menos ennoblecedores, la flexibilidad coincide con el resultado político de la victoria del Señor sobre el Siervo en el cuadro posterior a 1989. Su función es al mismo tiempo económica y política, ya que la lógica precarizadora se presenta como un método de gobierno que beneficia únicamente

a la parte dominante en la relación de fuerzas. La flexibilización de las masas le garantiza «carta blanca» al capital en la implementación de su proyecto a) de modificación unilateral del nexo con la fuerza de trabajo; b) de organización del ciclo productivo adaptado al just in time; y c) de posmodernización de los estilos de vida, ya liberados de la antigua estabilidad del ordenamiento burgués y proletario y ahora orientados al desarraigo y al lifestyle globalizado para mónadas errantes en la cosmópolis de los consumos y las costumbres liberalizadas.

En efecto, la lógica de la flexibilización del conjunto del mundo de la vida se corresponde con las exigencias de la nueva modalidad de la acumulación flexible y posfordista del capital, que tiene que aniquilar toda forma de estabilidad (laboral, ética, política, de vivienda) [57]: gracias a los servicios prestados por los oratores que administran el orden simbólico, el orden del discurso identifica ideológicamente la estabilidad qua talis con la inmovilidad, el estancamiento y la conservación, a fin de que el propio Siervo —al interiorizar las categorías de su enemigo— acepte sin oponer resistencia su flexibilización, viviéndola como liberación y no como momento de un mayor sometimiento.

Sin exagerar, la flexibilidad coincide con la necesidad impuesta —resentada como sistémica y, en realidad, fruto de cuidadosas decisiones políticas de los dominantes— de que los trabajadores se atengan sin salvaguardas a las oscilaciones imprevisibles del mercado, lo que conlleva un recorte de las garantías, de las salvaguardas y de las conquistas de la etapa anterior de las luchas de clase: el Trabajo sale debilitado y el Capital sale potenciado. No hay certeza de continuidad: domina la arbitrariedad de los globalizadores apátridas y, simétricamente, prevalece la desorientación de los trabajadores intermitentes.

Como pronosticó proféticamente Michał Kalecki [58], el modelo del compromiso keynesiano iba a ser eliminado, antes o después, por los agentes del capital, que no obstante obtenían beneficios en términos de crecimiento económico y de consumos. En efecto, el pleno empleo habría llevado inexorablemente a los trabajadores a una situación de insubordinación y de escasa disciplina. Por consiguiente, para reaccionar ante estos fenómenos, el capital tenía

que recrear ad hoc los fenómenos de desempleo, con el propósito de controlar al material humano por el procedimiento de negarle la garantía de un empleo seguro y de la estabilidad existencial que conlleva. Ahí radica, una vez más, la función gubernamental y subjetivadora de la flexibilidad.

Conforme a lo que venimos destacando, la flexibilización de las masas, al beneficiar únicamente al capital, a la competitividad y al Señor posburgués, posibilita una agresión frontal en perjuicio de los derechos y salvaguardas antaño conquistadas por el Siervo: y, al mismo tiempo, favorece una gubernamentalización de las «vidas en proyecto» [59], que se han vuelto inestables, inseguras, y cada vez más a disposición del poder del polo opuesto [60].

Retomando las palabras que emplea Gramsci cuando habla del americanismo, la flexibilidad constituye «una coerción, que si bien es racional para los grupos dominantes, no es racional para los grupos dominados» [61]. Una vez más, es preciso volver a cartografiar lo real, pensar de otra forma, rechazar las categorías conceptuales que divulga la élite financiera como universalmente válidas, mostrar el interés de clase que anida detrás de unos procesos falsamente presentados como naturales, inevitables, necesarios e intrínsecamente positivos. Por consiguiente, la reconquista de la soberanía mental y categorial constituye un momento ineludible para la reverticalización del conflicto en su trayectoria ascendente.

7.4. Fordismo, toyotismo, precarismo

El nuevo método de trabajo y el modo de vivir son indisolubles: no es posible obtener éxitos en un campo sin obtener resultados tangibles en el otro.

A. GRAMSCI, Cuadernos de la cárcel

Para comprender el tránsito de la fase dialéctica a la fase absoluta y flexible, puede resultar heurísticamente fecundo remitirse también a las formas concretas de su evolución, en particular a su paso del momento fordista al momento toyotista y, por último, al de la precariedad universal. La acumulación flexible se presenta como tercer momento evolutivo en el horizonte del modo capitalista de producción [62].

El primer momento surge de la Revolución Industrial, que se estabilizó durante el siglo XIX. Se caracteriza por el incipiente trabajo asalariado, por la reglamentación y por la disciplina del trabajo, por las máquinas y por la fábrica, y también por el tránsito a lo que Marx denomina «supeditación real» de los trabajadores al capital.

En cambio, el segundo momento obedece a la génesis del taylorismo y del fordismo a principios del siglo XX, que Gramsci, en el tomo XXII de los Cuadernos de la cárcel, designa con la categoría de «americanismo».

Por último, la tercera fase es la de la acumulación flexible. Vino precedida por el toyotismo japonés, y se caracteriza por la flexibilidad como instrumento de la competición global, por la producción ágil y flexible (lean production), por la desestructuración y la segmentación de un trabajo ya totalmente

subordinado a la andadura fluctuante del mercado y a su ley de la demanda y la oferta [63].

Resulta posible asumir la mundialización, la desoberanización, la precarización del trabajo, la erosión de los derechos sociales y la ofensiva en perjuicio de la clase trabajadora como los rasgos esenciales de la nueva forma posfordista de la acumulación, basada en la competitividad planetaria entre las empresas, en el espacio globalizado y desregulado de un mercado cada vez más a salvo del poder regulador de los Estados nacionales, y cada vez más caracterizado por la flexibilidad de la producción y de los contratos, todo ello en nombre de la competencia sin fronteras y sin salvaguardas estatales para los trabajadores:

Por un lado la globalización le pega el tiro de gracia a la organización fordista ya en declive, porque, al despotenciar el poder de intervención de los Estados nacionales, pone en marcha un proceso de desregulación que está abocado a restar espacio y credibilidad a la negociación colectiva, a escala nacional, entre los distintos intereses corporativos. La desregulación provocada por la globalización se convierte en el terreno elegido para poder experimentar y difundir los métodos posfordistas de organización y de producción, basados en el recurso masivo a la flexibilidad productiva y al outsourcing en red. A medida que se refuerza la organización posfordista de la producción, su efecto es el de reforzar la globalización, porque la lógica de la flexibilidad y del outsourcing exigen una continua extensión geográfica de las redes de nivel superior e inferior en las que se apoya la empresa individual [64].

Aquí puede resultar útil una breve comparación opositiva entre el segundo momento (fordismo) y el tercer momento (precarismo). El fordismo se ha utilizado a menudo como concepto general con el que representar no solo los modelos objetivos de la producción, sino todo un orden social que se corresponde con el capitalismo en su fase burguesa y proletaria, organizado sobre los esquemas de la producción taylorista y en la negociación colectiva, en las políticas

keynesianas de compromiso con el Estado y en la extensión complementaria de los sistemas de asistencia social, en la monotonía de las operaciones de trabajo y en su estandarización y masificación, en la primacía del trabajo industrial y en la cadena de montaje como emblema del nuevo paradigma.

La fase fordista, como sabemos, se caracteriza por una estabilidad que conduce a la monotonía y a la obligación de repetir siempre lo mismo [65]. Como admitía el propio Ford, en el marco de la fábrica fordista, puede darse el caso de que el obrero no tenga que efectuar más que una única operación mediante un solo movimiento. La alienación y la repetición en serie de las operaciones en el sistema fordista —indudablemente rígido en los mercados de trabajo, así como en las políticas estatales y en los sistemas de producción— encuentran, por así decirlo, cierta compensación en el empleo estable y garantizado, pero también en las posibilidades de ascenso profesional y en la definición precisa de los ámbitos de trabajo, en presencia de un Estado nacional fuerte que controla los ciclos económicos y que, dentro de ciertos límites, tutela los derechos materiales.

La organización del capital de la era fordista, sobre todo a raíz de la Segunda Guerra Mundial, se basa en la creación de un mecanismo concebido para resolver la tendencia intrínseca a la sobreacumulación. Se lleva a cabo mediante: a) una planificación económica racional; b) el control monopolista de las grandes empresas sobre las transformaciones en materia tecnológica y organizativa; c) la contención del conflicto de clases gracias a la negociación colectiva y a las políticas de bienestar social, así como a la intervención estatal directa encaminada al equilibrio entre producción en serie y consumos de masas, con la consiguiente práctica de la financiación a crédito de las inversiones.

En el fondo, el sistema de Ford no hace más que operativizar los principios ideados por Taylor, centrados en el fundamento del task management, la «organización por tareas». Dicho fundamento va acompañado del reclutamiento y la selección científica de los trabajadores, la instauración de relaciones de cooperación entre la dirección y la mano de obra (scientific management), con el consiguiente reparto ecuánime del trabajo y de las

responsabilidades entre dirigente y obreros [66].

Ford pone en práctica las bases teóricas del taylorismo, y en 1914 instituye la jornada laboral de ocho horas a cinco dólares para los obreros de la «cadena de montaje» (assembly line) automatizada, emblema de la repetitividad y de la estandarización denunciada por los Cuadernos de la cárcel como esencia del americanismo y del nuevo tipo humano que genera a su imagen y semejanza. La assembly line se convierte, en cierta medida, en la imagen viva no solo de la repetitividad como clave del fordismo y de la supeditación total del trabajador, que ya no es más que un apéndice de la máquina, sino también de su inmutabilidad y de su rigidez:

El industrial se preocupa por la continuidad de la eficacia física del trabajador, de su eficacia muscular-nerviosa: le conviene formar una oficialía estable, un complejo industrial permanentemente unido, porque también el complejo humano es una máquina que no hay que desmontar demasiado a menudo para renovar sus engranajes individuales sin sufrir graves pérdidas. Un salario elevado es un elemento de dicha necesidad [67].

Con la cadena de montaje, los trabajadores están inmóviles en sus puestos, preparados para realizar una única y sencillísima operación durante toda su jornada laboral, mientras la cinta transporta las piezas en proceso de fabricación de una zona a otra del taller. En palabras de Gramsci, tienen que formar una «oficialía estable» y «un complejo industrial permanentemente unido», como si se tratara de una maquinaria que tiene que durar lo máximo posible. Parece claro que podemos asumir la estabilidad y las formas sólidas como fundamentos del trabajo en su fase fordista.

El siglo XX conoció el modelo predominante de la fábrica fordista (en Italia, la Fiat fue el ejemplo paradigmático) [68], centrado en la racionalización técnica y en la estabilidad laboral, además de en la intervención estatal en la mediación de los conflictos. Dicho modelo, como sabemos, se basaba en la obligación de asumir una posición fija y unos gestos monótonos, en el respeto a los papeles

preestablecidos y en la falta de control sobre el proceso laboral por parte de los obreros. Todo ello determinaba el control extremo del capital sobre el trabajo vivo mediante operaciones constreñidas, mecánicas y repetitivas. De ahí surgían la sumisión al régimen disciplinario de la organización patronal industrial y de la reglamentación dictada por los procesos productivos de la cadena de montaje y de sus ritmos inhumanos [69].

Sintetizando al máximo, y recapitulando, los fundamentos del fordismo coinciden con: a) la producción en masa, gracias a la cadena de montaje; b) el control de los tiempos y de los movimientos de los trabajadores mediante el cronómetro taylorista; c) el trabajo parcelado y fragmentado en unas tareas siempre idénticas; d) la separación entre las tareas de proyecto y de ejecución; e) la unidad de las fábricas, concentradas y verticales; f) la figura del obrero-masa, el trabajador colectivo fabril.

Lo que determina la estabilidad, cuando no la rigidez, del paradigma fordista es el propio principio en que se basa, a saber la producción no determinada por la demanda. Entre las máximas del fordismo también figura la que afirma que se vende todo lo que se produce, en la convicción de que la producción es lo que crea el mercado. En términos muy generales, el tránsito de la estabilidad fordista a la precariedad de la fase flexible se deja encuadrar en la inversión de la perspectiva que acabamos de esbozar.

Si el fordismo se basa en la convicción de que el mercado es generado por la producción, el paradigma flexible, de manera diametralmente opuesta, se basa en la adaptación de la producción al mercado; una adaptación concebida para favorecer, en la era del mercado globalizado, la competición con los países emergentes que disponen de mano de obra a bajo coste, al no estar salvaguardada por unos derechos materiales conquistados. Y dado que el mercado y su oferta se caracterizan por un movimiento ondulatorio, permanentemente inestable y rápidamente cambiante en el marco de la competición planetaria, la propia producción, en todas sus manifestaciones, se hace flexible, inestable, variable, y siempre está sometida a oscilaciones imponderables.

Dice adiós a la estabilidad fordista y recurre cada vez más a la externalización. Si en la fábrica fordista aproximadamente el 75 por

ciento de la producción tenía lugar en su interior, en la fábrica precarizada tan solo se produce en sus instalaciones el 25 por ciento aproximadamente.

Lo que precedió a la actual acumulación flexible y, en cierta medida, lo que marcó el rumbo de su desarrollo, fue el sistema Toyota, un método «guiado por el mercado» (market driven) y por los altibajos en la evolución de la demanda [70]. El toyotismo, exactamente igual que la acumulación flexible de nuestro presente, que marca su culminación, se basa en el doble arquetipo del just in time y de la lean production. Ambos garantizan una relación óptima entre el polo de la demanda y el polo de la oferta y, al mismo tiempo, la redefinición de la empresa en forma «ágil y ligera» [71].

Sobre la base del short-terminism (cortoplacismo), el toyotismo permite producir exclusivamente lo que ya está vendido o que se venderá rápidamente y, por consiguiente, la eliminación de los stocks en los almacenes y de los costes de almacenamiento, bastante elevados por naturaleza. De ahí el sistema kanban, típico del toyotismo, y basado en el empleo de cartelitos e instrucciones para el reposicionamiento de las piezas [72].

A partir del modelo toyotista se impone la nueva figura de la producción guiada por la demanda, es decir la inversión del paradigma fordista y taylorista en el nuevo estilo marketing oriented. Esa inversión se produce al mismo tiempo que la flexibilización de la producción, cuya estabilidad fordista antiguamente estaba garantizada por el presupuesto antes mencionado de que la demanda es generada por la propia producción.

De ahí surge una inédita forma de gobernar la empresa, basada en la lean production, de acuerdo con unos objetivos y una planificación a corto plazo, así como por medio de inversiones en incesantes y continuas descomposiciones y recomposiciones de la empresa. Ahora la producción es impulsada desde abajo, desde la demanda, con la consecuencia de que todos los factores productivos, incluida la mano de obra, llegan al proceso productivo en el momento en el que concretamente hacen falta, y conforme a las cantidades efectivamente necesarias.

Hay otro aspecto decisivo que distingue el paradigma taylor-fordista del paradigma toyotista y precarista. La empresa fordista, centrada en la producción a gran escala de bienes estandarizados, masificados y de baja calidad a precios moderados, es, por su propia esencia, fuertemente territorial. En efecto, tiene relación con el espacio de su ubicación geográfica concreta. Tiene una nación, por mucho que intente conquistar unos mercados no necesariamente limitados a las fronteras nacionales. Como mostraba Marco Revelli al referirse a la territorialidad fordista, la empresa «está ligada al territorio por la propia corporeidad de sus instalaciones» [73].

Por su parte, la empresa posfordista presenta una interdependencia más acentuada y una intersección transnacional más marcada, ya que se presenta como «empresa sin fronteras» [74]. Las compañías adelgazan, desincorporan fases y funciones del ciclo productivo, encomiendan partes de la producción a empresas externas, a menudo deslocalizadas en la periferia del sistema mundial conforme a unas lógicas que obedecen a la moderación de los costes y a la permanente búsqueda de mano de obra más fácil de explotar. En el marco de la producción flexible posfordista y posnacional, como menciona Dahrendorf, «todas las economías están entrelazadas entre sí en un único mercado competitivo» [75], que tiende a la eliminación de las fronteras nacionales, un mercado deslocalizador y desterritorializado. Esa es la nueva fisonomía de la empresa desterritorializada de la new economy, «joven», «innovadora», «tecnologizada» y «flexible»: en una palabra, esa empresa «en red» que hoy genéricamente la industria del imaginario denomina startup y que el clero periodístico ensalza por todos los canales en emisión simultánea.

El término más en boga en el léxico de la acumulación flexible para denominar las reestructuraciones acordes con el nuevo paradigma es reengineering (literalmente, «reingeniería»). Alude a un proceso que requiere el empleo de múltiples factores, entre los cuales destacan: a) el uso por las empresas de un software que hace viable la gestión de los procedimientos operativos en todos y cada uno de los sectores de la compañía; b) la reducción del número de directivos, que ahora tienen que supervisar a un grupo más extenso de empleados (delayering); c) la externalización de funciones con las que la empresa descentraliza y deslocaliza la producción

(outsourcing); d) el adelgazamiento de los cuadros orgánicos (downsizing); e) el redimensionamiento del capital fijo y, más en general, de las dimensiones estructurales.

Además de por la producción centrada en el principio del just in time y por su tendencia fisiológica a trascender las barreras nacionales, el toyotismo se anticipa a la acumulación flexible en lo relativo a la tarea de eliminación de los derechos sociales en nombre de la competitividad, en particular por la tendencia a la desindicalización, sobre la que volveremos más ampliamente a continuación. En el marco del sistema Toyota, el sindicato autónomo se eclipsa y él mismo se convierte en una parte integrante de la empresa [76]. Visto desde otro ángulo, al dejar de presentarse como instrumento de lucha y de protección de los trabajadores, ahora el sindicato pasa a ser un componente esencial de la planificación empresarial. Se reconfigura, por así decirlo, como un elemento consustancial al capital, conforme a la inédita figura del «sindicalismo de empresa». Salvaguarda el lado del capital y no el del trabajo, el polo del Señor y no el del Siervo.

Por esa vía, el mundo del trabajo y su representación sindical dejan de constituir un polo antagonista. Acaban convirtiéndose en una parte interna del dominio de la empresa y, por consiguiente, acaban siendo dominados y al mismo tiempo subalternos, según una tendencia plenamente desarrollada por el régimen de la producción flexible, por su desindicalización y por su paradigma antropológico del emprendedor de sí mismo.

La producción fordista, en nombre de sus propios principios y, en particular, de la creación del mercado sobre la base de la producción, podía garantizar la estabilidad de los salarios y de los puestos de trabajo. Además, generaba esa permanencia de los trabajadores en el tiempo y en el espacio que, como hemos visto, constituye una de las condiciones fundamentales para la maduración de la conciencia de clase. En cambio, con el trascendental giro toyotista, destinado a influir en el dispositivo de la acumulación flexible, prevalece el principio de «derroche cero»; donde, naturalmente, entre los principales derroches que hay que reducir a cero figura la fuerza de trabajo, ella misma rebajada a mercancía on demand.

De ahí se derivan, como praxis generalizada y coherente, los despidos metódicos y las reducciones sistemáticas de los excedentes respecto al nivel estrictamente necesario, determinado por la demanda y por la exigencia de modelar la producción de formas distintas, diversificadas y, sobre todo, lista para proveer al consumo. Tan solo el consumo, como ya hemos dicho, determina la producción concreta y sus modalidades, lo que marca ipso facto un abandono de la producción en serie y masiva propia de la fase fordista.

Gracias a la nueva variante del sindicalismo de empresa que acabamos de mencionar, el toyotismo provoca una inédita empresarización de los empleados. Anticipándose al actual mito posburgués y posproletario del emprendedor de sí mismo, el toyotismo les hace creer —pues se trata de una mera ilusión— que son emprendedores con el mismo título que quienes lo son de verdad: les inculca en la mente el imperativo productivista del crecimiento de la empresa y de la competitividad como valores paradigmáticos. Induce al Siervo a considerar que sus intereses y sus perspectivas coinciden con los del Señor, y que, por consiguiente, en lugar del conflicto de clase, aún subsiste una especie de armoniosa cooperación horizontal centrada en el crecimiento de esos beneficios de los que tan solo una de las dos partes implicadas podrá gozar realmente.

Se trata, también en este caso, de unas tendencias iniciadas por el sistema Toyota y hoy plenamente materializadas en la era de la condición precaria, que supone la culminación, de manera hiperbólica, de la sólida combinación de centralidad empresarial y del just in time del toyotismo, de la competencia global y de la ideología de la coincidencia entre el interés privado y el interés general, del fetichismo del mercado y de la convicción de que está dotado de poderes taumatúrgicos capaces de resolver cualquier contradicción, a condición de que se le permita actuar libremente y sin los impedimentos de la tradicional política estatal (laissez-nous faire!). En otras palabras, la acumulación flexible puede entenderse, con pleno derecho, como la continuación y la culminación del toyotismo y, por tanto, como la absolutización del nexo de fuerza capitalista, ya libre de los límites que aún restringían su dinámica de desarrollo en el marco de la fábrica fordista. Así, el precarismo

se presenta como fase suprema del toyotismo y, al mismo tiempo, como superación total del fordismo con su configuración burguesa y proletaria.

Esa es la clave por excelencia de la denominada new economy, centrada en una explotación —todo menos new— de la mano de obra, en el dominio irresistible de la especulación financiera, de la deregulation, del dumping salarial, del free trade, de la remercantilización integral del trabajo, de las deslocalizaciones sin fronteras. A partir de mediados de la década de 1970 se pone en marcha una considerable innovación en los procesos y en los productos, que afecta al conjunto de la organización industrial capitalista, que ahora va definiéndose a partir de una reformulación total de su proyecto: el objetivo principal de dicha reformulación es conseguir una mayor velocidad de rotación del capital. Se consigue a través de una mayor innovación tecnológica y del apoyo de los modelos de automatización (robots, informática, tecnificación de las operaciones, etcétera), pero también por medio de los procesos de deslocalización y de esos grandes planes de adquisiciones y fusiones que poco a poco van esculpiendo el semblante cada vez más oligopolista del capital planetario.

La flexibilidad característica del sistema toyotista sitúa la cosificación en el centro de la conciencia. Coloniza las almas de los trabajadores y les hace creer, por medio de su implicación y de su participación, que son partes integrantes de una única gran familia fabril —sin contraposición de intereses— y, por tanto, les convence de que ellos también están, con pleno derecho, de parte de la empresa y del capital. Como hemos señalado, por ese procedimiento se invisibiliza el conflicto entre Siervo y Señor, también en virtud de esa implicación a la que se invita a los trabajadores y que posibilita que el capital se adueñe sin reservas del saber y de las prácticas laborales. La falsa horizontalidad de las relaciones dentro de la empresa oculta y favorece la verticalidad real de la asimetría de la relación entre Siervo y Señor.

Ahora el Siervo está llamado a pensar y a actuar a favor del capital y de la producción, pero de una forma que oculta la esencia de la relación y hace que parezca inexistente el abismo que en realidad separa a un polo del otro y, en particular, el côté de la planificación

directiva y el de la ejecución concreta del trabajo establecido por terceros. Detrás del barniz que ideológicamente presenta al Siervo y al Señor como colaboradores horizontales con vistas a un objetivo común, no deja de esconderse el conflicto vertical entre las dos partes, ese nexo de señorío y servidumbre que, en su lógica, es consustancial a la producción capitalista como extracción forzosa de plustrabajo, basada en la división clasista entre explotados y explotadores.

Cuando nos aventuramos más allá del velo de la ideología, que ensalza como interés colectivo lo que en realidad solo lo es para una parte, salta a la vista que la concepción y el diseño de los productos, aunque también el establecimiento de los ritmos y de las modalidades de trabajo, son gestionados unívocamente por el Señor con vistas a sus propios intereses. El resultado del proceso laboral, el producto acabado, sigue siendo ajeno y extraño al productor. Y eso pone de manifiesto la persistencia de una alienación posfordista que, asimismo, se deja encuadrar mediante las categorías con las que el Marx de los Manuscritos parisinos había esbozado el entfremdete Arbeit, el «trabajo alienado».

7.5. Vidas de free-lance. Precariedad por tiempo indefinido

El hombre no puede ni heredarse, ni venderse, ni regalarse. No puede ser propiedad de nadie, porque él es, y debe seguir siendo, propiedad de sí mismo. Lleva en lo más profundo de su ánimo una chispa divina, que le eleva por encima de la animalidad y le hace conciudadano de un mundo cuyo primer miembro es Dios mismo, chispa divina que es su conciencia.

J. G. FICHTE, Reivindicación de la libertad de pensamiento

de los príncipes de Europa que la han pisoteado hasta ahora

Ahora es preciso desarrollar algunas consideraciones de un carácter tal vez más propiamente sociológico sobre el precariado entendido en su acepción específica de modalidad contractual acorde con la mundialización de la competitividad y con el tránsito de la fase dialéctica de la estabilidad burguesa y proletaria a la fase absoluta de la flexibilidad posburguesa, posproletaria y ultracapitalista.

En términos muy generales, siguiendo los pasos de Gallino [77], en el plano estrictamente laboral, hay que entender por flexibles y precarias todas aquellas ocupaciones que exigen que el individuo en concreto adapte en pasos sucesivos la organización de su vida, en el arco de tres años, de un año, de un mes, y a veces incluso de una semana, a las fluctuantes exigencias de la organización productiva que le ha ofrecido la posibilidad de empleo. Una vez desarticuladas las conquistas del proletariado de la fase dialéctica, el capital no tiene que responder ante otras instancias que no sean las suyas, id est a la sola norma de la revalorización del valor y de la competitividad universal, única regla superviviente en la era del sistema de las necesidades absoluto y el consiguiente triunfo del ateísmo en el mundo ético.

El trabajo, que no cuenta con la garantía de sus conquistas y con la entidad eticizadora —el Estado— que las hacía cumplir, está integralmente condicionado por los ciclos de la producción desregulada y por la ley soberana de la demanda y la oferta, en el apoteosis de una mercantilización integral tanto del trabajo como de la persona que es su portadora: «La flexibilidad del empleo consiste en la posibilidad, por parte de una empresa, de modificar al alza o a la baja la cantidad de mano de obra que utiliza, es decir el número de trabajadores a los que paga un salario en un momento dado, en estrecha relación con el ciclo productivo de la compañía» [78].

Por esa vía, además de ser inestable el trabajo, que no es fijo ni está garantizado, sino que está sometido a la mutabilidad de las exigencias de la producción y de su andadura, también pasa a serlo la existencia de quien lo presta, al ser el trabajo una capacidad indisolublemente ligada a la persona en concreto que la ejerce.

La flexibilidad en la prestación de la fuerza de trabajo va de la mano de la precariedad en las formas de existencia. Por ello, la precarización del trabajo impone a quien la padece y está expuesto a ella un ingente coste humano. Le obliga indefectiblemente a una reorganización de sus proyectos de vida y de sus trayectorias profesionales y, más en general, a una adaptación del conjunto de su existencia a los nuevos ritmos de la prestación laboral. La incertidumbre profesional se invierte indefectiblemente en incertidumbre existencial; la flexibilidad laboral, en precariedad ética y existencial; la estabilidad burguesa y proletaria, en inestabilidad posburguesa y posproletaria.

Estrictamente hablando, existe flexibilidad en el ámbito laboral cuando los contratos firmados con los empleados contemplan una duración limitada en el tiempo (contratos «por tiempo definido» o «temporales»); una duración que puede prolongarse desde pocos meses hasta algunos años, normalmente no más de tres. Además, a nivel puramente definitorio, podemos reconocer la flexibilidad laboral por la presencia de los denominados contratos de «trabajo en alquiler» [33] (también llamados «interinos»), «por obra», «de trabajo compartido» (cuando dos personas se reparten, a lo largo de la jornada o de la semana, un único puesto de trabajo a tiempo

completo), de «trabajo intermitente» y de «prestación ocasional»[79] .

Todas estas modalidades, sin duda mutuamente irreconciliables más allá de cualquier posible isomorfismo, presentan como rasgo común la evanescencia de los límites de la jornada laboral y de la distinción entre tiempo de vida y tiempo de trabajo, pero también lo limitado de la duración del contrato. La inestabilidad, la indeterminación y la anulación de su duración son sus tres rasgos característicos, junto con la redefinición integral del trabajo —y, por consiguiente, del trabajador— como mero apéndice de la revalorización del valor en el marco del sistema de las necesidades vaciado de toda eticidad.

Como se ha sugerido [80], la exigencia de flexibilidad por parte de las empresas obedece a una doble necesidad. Por un lado, es indispensable para la reducción de los costes directos e indirectos del trabajo: posibilita, ipso facto, su adaptación a la marcha de la producción y del intercambio previsto o registrado a lo largo de un año, de un mes, de una semana y, en ocasiones, hasta de un día. Por otro lado, la exigencia de flexibilidad permite reducir el riesgo empresarial derivado de que cada empresa se ha convertido, en el cuadro del escenario globalizado, un eslabón de una cadena que incluye muchas otras, y, como tal, de la conducta asumida por las demás empresas de la misma cadena. La mundialización del capital coincide con la empresarización del mundo.

Este aspecto conlleva la ineludible necesidad de modelar una y otra vez, sin formas rígidas ni contratos estables, la andadura y las estructuras de la producción, sin ningún tipo de límites rígidos. Si la ley de la competitividad exige flexibilidad y ausencia de impedimentos, el mundo del trabajo y de la vida está llamado a adaptarse, convirtiéndose cada vez más en un mero apéndice de las lógicas de la producción just in time.

Este segundo punto esboza un aspecto decisivo del trabajo flexible y precario, a saber su definición como extensión coherente de la lógica ya subyacente, aunque sea de una forma no del todo realizada, al tradicional trabajo obrero en la fábrica capitalista. Si la mercancía como célula genética del paisaje capitalista encierra una relación social y, a la vez, el elemento del tiempo de trabajo social, la consecuencia no solo es que, según la puntualización de los

Grundrisse [81], toda economía es «economía del tiempo» (Zeitökonomie), sino también que la lógica de la modernización capitalista coincide, por eso mismo, con una aceleración cada vez más intensa de los ritmos de producción, de circulación y de consumo de todas las mercancías, incluida la fuerza de trabajo. Ello no puede no entrar en conflicto, a largo plazo, con las formas estables, sólidas y solidarias de la eticidad comunitaria burguesa.

Así pues, la flexibilidad y la precariedad se sitúan en el régimen temporal del just in time y del short-terminism consustancial a la nueva producción globalizada [82]: en el proceso productivo, nada (ni las materias primas, ni los elementos semiacabados, ni los componentes, etcétera) debe llegar al lugar donde será elaborado, montado o suministrado si no es en el momento exacto en que podrá ser empleado. De esa forma, la oferta viene a coincidir con la demanda y con su movimiento permanentemente inestable y fluctuante.

Y, en efecto, la flexibilidad ha demostrado ser la estrategia más eficaz desde el punto de vista de la racionalidad de la gestión para permitir que las empresas adapten en tiempo real el aparato productivo y los niveles de empleo a las evoluciones de la demanda [83]. Así, por mencionar solo un ejemplo, en la era de la precariedad universal, los coches ya no se producen en serie, en un determinado número de modelos con un color dado y una cilindrada específica: ya no se intenta estimar por anticipado cuántos serán, verosímilmente, los clientes que los comprarán. Por el contrario, únicamente cuando un determinado cliente encarga un coche de un color y de una determinada cilindrada es cuando se cursan los correspondientes pedidos a los proveedores y al taller de fabricación y montaje final [84].

La flexibilidad del trabajo se origina coherentemente también a partir de estas prácticas, además de por la consolidación del dominio del capital en perjuicio del Siervo replebeyizado [85]. Al igual que todas las demás mercancías, el trabajador es contratado únicamente ante una demanda efectiva, solo just in time, y solo será remunerado por ese tiempo laboral efectivamente desempeñado. Las antiguas formas contractuales harían imposible esta constante adaptabilidad del trabajo a los pedidos just in time y al movimiento

fluctuante del mercado. En efecto, por un lado, no permitirían un recorte de salarios si la demanda disminuyera. Y por otro, las horas de trabajo semanales, que se incrementaran recurriendo a las horas «extraordinarias» si se produjera un aumento de la demanda, resultarían demasiado caras y, por consiguiente, serían poco rentables para la producción. A eso hay que añadir que, si estuviera protegido por un contrato estable y no rescindible de inmediato, el trabajador incluso podría emprender las vías de la indocilidad razonada y de la oposición organizada.

Los contratos flexibles y precarios permiten sortear el obstáculo, dado que no presentan ese tipo de limitaciones. El empleo y el coste de la mano de obra pueden adaptarse plenamente a la marcha de la producción, aumentando o reduciendo los contratos, renovándolos o dejando que se extingan, en una radicalización cada vez más palmaria de la mercantilización del trabajo y de quienes lo prestan. Ya no queda nada del portador de la fuerza de trabajo, del ser humano individual de carne y hueso, con sus proyectos y su dignidad. Ahora es un puro apéndice sin alma del capital flexible. Se convierte en una mera variable dependiente de la producción y de su flexibilidad, y se le trata como tal, en una negación integral de sus exigencias vitales a largo plazo, así como de su dignidad como ser humano, esencialmente imposible de reducir al rango de las cosas.

El ser humano se ve íntegramente rebajado al rango de pura mercancía a disposición de la producción, en la culminación de esa lógica que Marx había identificado como consustancial al capital aunque aún no se hubiera materializado en su forma extrema. A ese respecto, hemos hablado significativamente de «re-mercantilización del trabajo» [86]. Hemos mostrado que el aumento de la flexibilidad, sin consideración alguna por sus costes humanos, se basa en el presupuesto de que el trabajo es una pura mercancía y, como tal, independiente del sujeto humano que lo presta; una mercancía cuya cesión no contempla que se tengan en cuenta las consecuencias que conlleva su empleo en el presente y en el futuro del sujeto, de las que la primera entre todas, sin duda, es que también cuando no está concretamente empleado en la producción, el ser humano prestador de fuerza de trabajo tiene unas exigencias biológicas y otras relacionadas con el Lebenswelt que no pueden suprimirse ni

suspenderse de forma temporal, y que están vinculadas, esencialmente, al nivel de la existencia ética.

En ese producto social suyo que es el mundo objetivo, el trabajador ya solo ve su reflejo de mercancía y, más exactamente, de mercancía que produce mercancía y consume mercancías por medio de mercancías. Con las gramáticas del Marx de los Manuscritos de 1844, «la demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres como de cualquier otra mercancía [wie jeder andere Ware]» [87]; en la culminación de la alienación en su modalidad precarizada, al trabajador se le considera «una actividad abstracta y un vientre» [88] y se va haciendo immer abhängiger von allen Schwankungen des Marktpreises, «cada vez más dependiente de todas las oscilaciones del precio del mercado» [89].

Desde ese punto de vista, la fase absoluta de la acumulación flexible se basa, además de en la desresponsabilización integral del capital respecto a las comunidades humanas, en la depreciación simbólica y real del trabajo. El capitalismo, según las enseñanzas de Marx, sigue siendo una sociedad donde la fuerza de trabajo se convierte en mercancía entre las mercancías, de modo que el trabajo humano se hace abstracto y se objetiva en la forma mercantilizada. Además de volverse concretamente precario, el trabajo se percibe como algo secundario e irrelevante, no fundacional del ser social, casi como si se tratara de un mero factor accidental que no es esencial respecto a la lógica de la revalorización.

El objetivo que ha alcanzado concretamente el turbocapital flexible consiste en la reducción del trabajo al rango de una mercancía análoga a todas las demás, capaz de circular libremente (y de ahí el dogma de la libre circulación de mercancías y personas), sin límites en el seno del mercado mundial, que ha acabado siendo en gran parte modulable, y en condiciones de incidir muy poco en los costes de producción.

Para refrendar esta tendencia, basta con pensar en las modalidades de los denominados «bonos de trabajo» (o voucher). Constituyen un sistema de pagos de las prestaciones laborales que, en abstracto, figura como algo ocasional y accesorio, y que, en concreto, acaba siendo, y cada vez más a menudo, el único disponible para los jóvenes precarizados. De esa forma, ya no existe un trabajador

reglamentado, sino un contratado per accidens y por periodos breves, que a menudo se limitan a una jornada. Se contrata «on call, por llamada» [34] , sin estabilidad y sin certezas, sobre la base de la decisión soberana del empleador.

7.6. «Color che son sospesi» [35] . Los intermitentes y el nuevo lumpemproletariado

Esclavo es aquel que espera a que alguien vaya a liberarle.

E. POUND, ABC de la economía

La mercantilización del trabajo, posterior a los procesos que durante la fase dialéctica la habían moderado y en parte mitigado, aflora cristalinamente, entre otras cosas, a partir de toda una serie de erosiones que han posibilitado los nuevos contratos precarios en perjuicio del mundo de la vida de los trabajadores, reducidos a mercancía con libertad de circulación. Por ejemplo, para mostrar algunos casos concretos, el tránsito al precariado ha hecho posible la eliminación del complemento de antigüedad y de las vacaciones pagadas, pero también del derecho al seguro de enfermedad; y una reducción media de los ingresos anuales de los trabajadores [90]. Además, ha acentuado el debilitamiento de la seguridad en los lugares de trabajo, ya que las empresas no tienen incentivos para invertir en ese ámbito para unos trabajadores que solo están de paso en la empresa y permanecen poco tiempo en ella [91]. Por añadidura, ha incidido negativamente en la propia salud de los trabajadores, que, en su frenética búsqueda de unos contratos que siempre se acaban, no tienen más remedio que descuidar su salud: posponen las consultas médicas y, por su escasa disponibilidad de dinero y de tiempo, se saltan los controles y la prevención [92]. También por esa razón, amén del debilitamiento objetivo de la atención sanitaria, los trabajadores intermitentes y atípicos presentan, en el nuevo feudalismo capitalista, unas condiciones de salud y psicológicas decididamente peores que los trabajadores estables.

A ese respecto, no hay que omitir, como cumbre del proceso de remercantilización, el ya mencionado caso del denominado «trabajo en alquiler», con el que alcanza su fase suprema la separación entre la persona y el trabajo de que es portadora [93]. Con esta práctica, el trabajador es contratado por una determinada empresa (burocráticamente denominada «proveedora» o «suministradora»), que, de rebote, le envía a trabajar a otra empresa. Esta se servirá de su trabajo y, por esa razón, se denominará «usuaria».

De esa forma, el trabajador depende de una empresa pero trabaja en otra o por cuenta propia. Por consiguiente, el contrato entre las dos empresas resulta ser análogo al de cesión de cualquier tipo de mercancía. Mediante el «trabajo de interinidad» (temporary work agency), el trabajador es sujeto pasivo de una triangulación entre la agencia que le recluta y la empresa en concreto que utiliza su fuerza de trabajo [94]. La primera le contrata pro tempore y, conforme a la más absoluta cosificación, se lo «alquila» a la empresa durante el periodo que haya solicitado, que suele ser bastante breve [95]. «Demiurgos del proceso laboral global» [96], las agencias de trabajo de interinidad y temporal crean un proceso de auténtica «triangulación» [97], entre cuyos efectos figura también la constante ocultación de los responsables de la explotación y de la injusticia.

Si antiguamente el Señor era más o menos identificable en el marco de la fábrica fordista y de su obvia diversificación de las funciones, hoy su identidad tiende a hacerse evanescente y sus fronteras se vuelven inestables. Al igual que en el Castillo de Kafka, en el oscuro organigrama el recién contratado precario no sabe quién es realmente su jefe, del que depende su destino laboral y existencial. Las empresas de trabajo temporal contribuyen a ese disimulo constante del Señor. En efecto, llevan a cabo una mediación que, por un lado, dificulta aclarar quién es auténticamente el que toma las decisiones y, por otro lado, acaba surtiendo indefectiblemente el efecto despersonalizador y desresponsabilizador por el que ahora el Siervo ya no tiene un patrón, sino dos.

Las manifestaciones que acabamos de considerar, aunque sea por alusiones, explican el trabajo flexible y precario desde el punto de vista de una ratio puramente económica, que tiene que ver con la mayor eficacia, en el plano de la producción just in time, de los

contratos temporales. Sin embargo, la dimensión económica no puede separarse nunca de la dimensión sociopolítica, so pena de la imposibilidad de aprehender conceptualmente la totalidad dinámico-contradictoria.

En la era de la política hecha producción y de la producción hecha política, el trabajo flexible y precario, como ya hemos dicho, se corresponde también con la reconfiguración del nexo conflictivo entre Siervo y Señor que ha llevado a cabo el capital triunfante. Se aprecia nítidamente si se tiene en cuenta que los trabajos temporales —los que los alemanes denominan Zeitarbeiten— favorecen la producción en el plano ideológico además de en el plano económico, ya que intensifican la subordinación del Siervo y entorpecen preventivamente la constitución de una conciencia opositiva y conflictiva.

En otras palabras, consolidan el sojuzgamiento real y simbólico y evitan que el precariado se constituya en clase an und für sich [98]. Al mismo tiempo favorecen la apropiación integral de la vida por parte de la economía, reconfigurada en la inédita forma de la bioeconomía. El contrato temporal ejerce una inaudita violencia psicológica en perjuicio del trabajador, constantemente sometido a un chantaje y a expensas de que no le renueven el contrato, gracias a la existencia de un inmenso ejército industrial de reserva que presiona para acceder al mundo del trabajo flexible y precario.

El trabajador, de ser un sujeto conflictivo y opositivo dispuesto a batirse por sus derechos, tal y como lo representaba Pellizza de Volpedo, ha decaído al rango de átomo fabricado en serie, siempre potencialmente intercambiable, constantemente bajo presión y psicológicamente obligado a acatar cualquier medida que se tome en su lugar de trabajo, incluso las que le resultan más hostiles. Desde ese punto de vista, la precariedad «favorece la docilidad de los trabajadores asalariados, hasta el extremo de que les obliga a colaborar en algunos aspectos con lo que podría describirse como su propia explotación» [99]. Les induce a reforzar espontáneamente sus propias cadenas merced al miedo a que desatarlas provoque su inmediato retroceso a la categoría de miembros del inmenso ejército de reserva de los parados. Por esta vía, también la conflictividad y el antagonismo han sido aniquilados. En su lugar,

en la nueva clase del precariado, predominan la docilidad, el servilismo, la subordinación y el miedo.

Prueba de ello es, entre otras, la práctica cada vez más difundida de la denominada «dimisión en blanco», por la que, con tal de que le contraten, el trabajador firma, en el momento de rubricar su contrato de trabajo, una carta de dimisión sin fecha. El empleador la utilizará a su debido tiempo, cuando quiera librarse del trabajador sin trabas, y sobre todo sin causa justificada.

7.7. Conciencia de clase disgregada y conflictos horizontales

El capital se presenta cada vez más como un poder social cuyo funcionario es el capitalista y que ya no guarda relación posible alguna para con lo que pueda crear el trabajo de un individuo aislado, sino como una fuerza social enajenada, autonomizada, que se opone en cuanto cosa a la sociedad, y en cuanto poder del capitalista a través de esa cosa [36] .

K. MARX, El capital

Como condición contractual, el precariado fragmenta la conciencia de clase. Dificulta su constitución y desarticula las formas asociativas y las organizaciones de los trabajadores. Sabemos que cuando varios empleados trabajan en un mismo lugar durante años, adquieren gradualmente conciencia de sus intereses comunes. A raíz de los conflictos, con el tiempo va sedimentándose la conciencia de clase, el sentido de pertenencia a una misma condición: de ahí surgen la solidaridad y finalmente las prácticas de la protesta coral.

De esa manera, dicho sea de paso, fue como nacieron los sindicatos, y de ese modo fue como Marx —en el «fragmento sobre las máquinas» incluido en los Grundrisse— imaginaba la formación del general intellect y de la maduración del comunismo en el seno de las propias estructuras sociales internas de la fábrica capitalista. Por consiguiente, la continuidad del empleo en el tiempo y en el espacio se configura como una de las principales condiciones para la formación de la conciencia de clase y para la sedimentación de la para-sí-dad del Siervo. Así pues, la conciencia de clase es en sí misma una forma de la estabilidad, una conquista que se consigue gradualmente, no de forma inmediata, en el espacio y en el tiempo, es decir en la sedimentación de las experiencias comunes de los

trabajadores que están en contacto entre sí.

La desestabilización propia de la acumulación flexible neutraliza las condiciones mismas para la formación de la conciencia, ya que fragmenta las experiencias y las narraciones, las vivencias y las ocupaciones laborales. Obliga al individuo a volver a trazar una y otra vez y en soledad su trayectoria existencial y laboral, impidiéndole adquirir conciencia del proceso en el que está inmerso. Lo desarraiga siempre una y otra vez, apartándolo de cualquier posible experiencia madurada en el tiempo y en el espacio; le impide adquirir conciencia de sí mismo y, a la vez, establecer relaciones solidarias con los que están a su alrededor, que también se ven obligados a una movilización permanente y, por consiguiente, a un aislamiento sistemático.

También la conciencia de clase se presenta, en sentido estricto, como una modalidad del arraigo, como una reelaboración estable de su propia condición de polo dominado y unido en la explotación y en su anhelo de emancipación. Requiere unos plazos duraderos y unos espacios estables. El desarraigo efectuado por las lógicas flexibilizadoras del turbocapitalismo posburgués y posproletario también genera, en ese sentido, la nueva figura de la conciencia desarraigada y desestabilizada, volátil y líquida, precaria y sin una forma consolidada: la inconsciencia feliz y superficial de los átomos desocializados y hedonistas, consumistas y sin derechos, se presenta como la negación tanto de la conciencia infeliz burguesa (no íntegramente mercantilizada y, además potencialmente insurgente contra la dinámica de la mercantilización integral) como de la conciencia antagonista proletaria.

El largo plazo que requiere la sedimentación de la conciencia queda anulado por culpa de la intermitencia laboral y contractual, exactamente igual que se destruye la estabilidad espacial mediante la constante movilidad del trabajador y a través de los cambios en la estructura de las compañías y las empresas. La conciencia de clase del proletariado ha sido sustituida por la conciencia flexible del precariado. A través de las transformaciones tecnológicas y de la configuración posfordista de la empresa, el trabajo ya no se ubica en unos lugares de la producción definidos físicamente (una fábrica grande, una oficina, una empresa radicada), es decir en esos

espacios fijos que tradicionalmente también fueron los lugares de construcción de las identidades sociales y políticas y, al mismo tiempo, de las reivindicaciones emancipativas.

Con el régimen del precariado se desarticula la continuidad tanto en el tiempo como en el espacio. Debido al vencimiento mensual o anual de los contratos, los trabajadores se ven continuamente obligados a cambiar de lugar y de compañeros de trabajo durante la práctica laboral. La individualización de la condición laboral se consolida más allá de toda medida: el trabajador se ve cada vez más acusadamente en la condición de átomo aislado y competitivo, puro prestador monádico de fuerza de trabajo intermitente, solo frente al Señor, sin compañeros a su alrededor.

Por culpa de la constante movilidad y del nomadismo diaspórico derivados de la intermitencia contractual, se dificulta, cuando no se imposibilita, la actividad sindical y la puesta en común de las experiencias. Y a través de ellas también se obstaculiza la génesis de la conciencia de clase. Esta siempre surge de la comprensión de la experiencia personal propia, relacionada con la experiencia ajena: encuentra su condición ineludible en la dimensión social e intersubjetiva. Requiere unos lazos sólidos y solidarios en el marco de la microcomunidad que representa el lugar de trabajo. La relación y la duración a lo largo del tiempo son sus dos condiciones ineludibles, pero la individualización del trabajo y la precarización de los contratos contribuyen a anularlas.

Por esa vía se aniquila la posibilidad de que se sedimente la conciencia opositiva, la solidaridad, la adquisición de la conciencia de la condición real de cada uno: y eso no solo en razón de que, como hemos recordado más arriba, cada trabajador se ve constantemente obligado a cambiar de lugar de trabajo cuando vence su contrato, sino también porque, incluso en los momentos concretos en que se halla rodeado por sus semejantes, y por consiguiente en condiciones de madurar una conciencia opositiva, su mente está continuamente presa del miedo a verse sin trabajo y, por tanto, presa de la necesidad absoluta de asegurarse la renovación de su contrato o el acceso a un nuevo empleo.

La movilización absoluta como clave de la producción flexible genera un desarraigo generalizado, que convierte al trabajador en

un nómada siempre dispuesto a moverse, constantemente deslocalizado de un lugar a otro de la producción y, por tanto, imposibilitado para radicarse en un contexto que varía de forma proteica. No es capaz de madurar estructuralmente una conciencia compartida, y se ve cada vez más reducido al rango de átomo móvil y flexible, carente de lazos comunitarios, sólidos y solidarios con los propios miembros de su clase.

A este aspecto cabe añadir, como veremos, la desgraciada metabolización, por parte del Siervo fragmentado en individualidades atómicas e incomunicantes, del discurso del capitalista y, en particular, del mito del emprendedor, que contribuye en gran medida a contraponer entre sí a los trabajadores individuales, dado que les induce a verse mutuamente como competidores rivales insociablemente sociables y no como compañeros solidarios, como soledades antagonistas y no como miembros de una clase que no tiene nada que perder salvo sus cadenas.

En tercer lugar, la condición contractual del precariado, además de fragmentar la conciencia de clase, tiende estructuralmente a encauzar hacia abajo los potenciales conflictos y las eventuales disputas. Los canaliza en forma de luchas entre los últimos en la horizontalidad de la base, impidiendo preventivamente que realicen un movimiento ascendente hacia el vértice de la pirámide.

Así pues, en una exasperación de la lógica del ejército industrial de reserva, de marxiana memoria, el tradicional conflicto vertical entre Siervo y Señor acaba reconfigurándose en la inédita forma de un enfrentamiento horizontal entre los siervos individuales por la conquista de los pocos puestos disponibles en el mercado del trabajo flexible y precario o, también, entre los distintos estratos que forman la clase de los últimos (inmigrantes y autóctonos, trabajadores con contrato temporal y trabajadores con contrato fijo, aristocracia asalariada y lumpemproletariado que presiona a las puertas del mercado de trabajo, etcétera).

En la apoteosis de la descomposición de la conciencia de clase y de la pulverización de la biunivocidad del conflicto, se aniquila la verticalidad de la lucha mediante su horizontalización, favorecida por todos los medios por las nuevas armas de división de masas que

emplean la élite y sus oratores. Los estudios sociológicos insisten, de forma casi unánime, en el fenómeno de la hostilidad de los trabajadores estables de la aristocracia salarial hacia los discontinuos, a los que consideran no idóneos ni cualificados y, sobre todo, en una posición que supone una amenaza para quien goza de un puesto de trabajo con mayores salvaguardas. En efecto, es evidente que los trabajadores atípicos, alentados por la esperanza de que la empresa estabilice su contrato de trabajo, o por lo menos de que se lo prorrogue, se afanan por mantener, por todos los medios, unos ritmos de trabajo sobredimensionados y están dispuestos —y no raramente de una forma servil— a realizar cualquier tarea sin limitaciones.

Según la más vetusta y literalmente «dia-bólica» (es decir, «divisiva», que διαβάλλει) lógica del divide et impera, la lucha horizontal entre fijos e inestables (parciales, con contrato temporal, por obra, cedidos en alquiler, on call, etcétera) señala, naturalmente, la culminación de la obra maestra del Señor, dado que los últimos, en vez de solidarizarse entre ellos y unificar el disenso derivado de la biografía propia de cada cual en una única oposición de clase dirigida hacia arriba, entran en conflicto entre ellos, ya sea para acceder a los pocos empleos disponibles o por vía de la diversidad de condiciones en las que todavía se encuentra suspendido el mundo del trabajo, dividido entre: a) una exigua «aristocracia asalariada» (formada por trabajadores con contrato fijo y derecho a indemnización por despido); b) una masa cada vez más numerosa de precarios carentes incluso de las formas más elementales de salvaguarda; c) una amorfa mezcolanza de desarraigados sin derechos (migrantes, parados, lumpemproletariado, etcétera), que presionan a las puertas del mercado de trabajo —y compitiendo a la baja en perjuicio de los que ya están integrados en él— y sobre los que recaen las iras, el descontento de las dos categorías anteriores (con el triunfo, una vez más, de la horizontalización del conflicto en la base fragmentada del Siervo dominado y subalterno). Por otra parte, este modelo era el de las «dos sociedades» que ya describía con clarividencia Andrea Gorz en sus estudios sobre las Métamorphoses du travail (1988).

Naturalmente, junto a estos aspectos que atestiguan la validez sociopolítica de las nuevas formas contractuales hay que considerar

los aspectos que ya hemos mencionado en nuestro análisis. Los contratos temporales, denominados «atípicos», y que constituyen cada vez más la «norma» de la condición laboral, permiten que el empleador tenga siempre las «manos libres», sin contraer obligaciones con los trabajadores. Los derechos del trabajo, igual que las limitaciones al despido, la cobertura del sistema de previsión social, la posibilidad de ascenso a lo largo la vida profesional, la presencia de los sindicatos en el lugar de trabajo —en suma, las principales prerrogativas del trabajo con contrato fijo — se sortean con facilidad [100].

Como telón de fondo, la gran narración hoy en día hegemónica —que en las lógicas de la precariedad ha encontrado su lugar natural para manifestarse— ha asimilado, aunque sea en unas formas que raramente se explicitan con valentía la honestidad, sin disimulos ni disfraces ideológicos, la vieja tesis que Nietzsche, por lo menos, tuvo la audacia de formular abiertamente y sin perífrasis: «Toda elevación del tipo “hombre” ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática —y así lo seguirá siendo siempre: es esa una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud» [101].

Huelga decir que dicha tesis, fundacional de la visión de los viejos y nuevos apologistas de esa relación social intrínsecamente asimétrica que es el capital (y a mayor razón en el horizonte de la actual sociedad aristocrática financiera y global-elitaria), se presenta como un vuelco del punto de vista opuesto de Hegel y Marx: este asume como orientación teleológica de la historia la adquisición de la conciencia de la libertad del género humano y de la inversión de las relaciones de señorío y servidumbre en la realización de una humanidad ordenada conforme a unas relaciones entre individuos igualmente libres.

Era lo mismo que, antes que Nietzsche, ya había señalado con sobrio desencanto el Voltaire del Dictionnaire philosophique: «Es imposible que en nuestro condenado planeta los hombres que viven en sociedad no estén subdivididos en dos clases, una de ricos que mandan, la otra de pobres que sirven» [102]. De este axioma, donde resulta extremadamente difícil distinguir la dimensión descriptiva

de la dimensión prescriptiva, Voltaire recababa otro, igualmente preñado de adaptación al orden realmente dado: «Así pues, la igualdad es la cosa más natural y, al mismo tiempo, la más quimérica» [103]; de modo que cualquier aspiración del esclavo formalmente libre a se croire égal aux autres hommes estaría abocada a seguir siendo utópica.

7.8. Economía de la promesa y trabajo neoservil

Situación superestructural global: ausencia total de ilusiones y atracción irresistible de la «fuerza de las cosas».

P. SLOTERDIJK, Crítica de la razón cínica

En el marco de la refeudalización global del nexo de fuerza capitalista, el reino del plustrabajo expande desmedidamente sus fronteras, en la forma de un inmenso contingente de horas trabajadas no remuneradas que los precarios reducidos a plebe multitudinaria y neoservil prestan con el único propósito de poder permanecer en el mercado de trabajo y de tener mayores oportunidades de que les contraten [104]. Pensemos, por ejemplo, en la práctica del trabajo a tiempo parcial, que demasiado a menudo se utiliza para ocultar el robo de tiempo de trabajo ajeno mediante la remuneración legal con la mitad de un salario a todos los que, de hecho, se ven obligados a trabajar a tiempo completo.

El propio contrato en prácticas, si lo analizamos detenidamente, se presenta como una modalidad de robo integral del trabajo ajeno, o incluso como plustrabajo en estado puro [105], carente tanto de remuneración como de derechos sociales. Por añadidura, constituye el emblema de la condicio precaria, donde la flexibilidad, la explotación y la subordinación de cuño neofeudal son máximas. En efecto, entre las dotes más apreciadas en un becario está su capacidad de ser sumiso y obediente, dócil e implorante, puramente receptivo de las órdenes que recibe [106]. Los «becarios» —y se trata de una tendencia intrínsecamente vinculada a las modalidades de trabajo regulado por los contratos intermitentes— asumen cada vez más la actitud de Bartleby vuelta del revés: a diferencia del escribiente del que habla Melville, los becarios se acostumbran a

repetir obsesivamente un «sí» incondicional a las indicaciones del jefe, sean cuales sean. Su condición contractual los deja desarmados y sumisos, dóciles y serviles.

Como ha puntualizado Standing, el stage o contrato en prácticas —la nueva modalidad de corvée en la era del feudalismo capitalista— se configura desde cualquier ángulo como «una forma moderna para adiestrar en el trabajo incierto y poco estable» [107], como una escuela de iniciación a la flexibilidad laboral y existencial, además de a una sumisión que siempre y solo genera gratitud, nunca insubordinación. De ahí surge, además del inaudito grado de explotación, la exigencia —una dote exigida a todo becario— de un plustrabajo emocional orientado a garantizar una sonrisa atractiva, una cortesía incondicional, una disponibilidad y una docilidad sin límites. Ahí radica el nuevo management de las emociones exigido para poder «definir el aprendizaje consciente de lo emocional, lo reactivo, lo pasional y lo instintivo que se pone en juego en la relación con el cliente, el paciente o el usuario» [108].

En algunos aspectos se podría equiparar la figura del stage a la del antiguo «aprendizaje», del que tal vez podría considerarse su versión flexible. No obstante, si con el aprendizaje de la fase dialéctica, al vencer el periodo de prueba el aprendiz era contratado de forma estable, ahora, al concluir el stage, uno se encuentra indefectiblemente en el punto de partida, sin garantías y, por consiguiente, listo para volver a empezar con un nuevo contrato en prácticas [109]; y eso conforme a las prácticas sumamente humillantes de la constante actualización del curriculum vitae, en unos formatos preconfeccionados, con los que uno intenta venderse lo mejor posible como si fuera una mercancía que circula sin impedimentos por el mercado, en consonancia con el dogma inapelable de la libre circulación de mercancías y personas [110]. El stage, modalidad posburguesa y posproletaria del aprendizaje, renueva sin tregua y perpetúa la incertidumbre y la inestabilidad por tiempo indefinido.

Que la tendencia del paradigma absoluto y flexible es la extensión ilimitada del plustrabajo queda de manifiesto también por las vicisitudes de la Exposición Universal de Milán en 2015 [111]. Al igual que las exposiciones universales anteriores, también la Expo milanesa se configuró como una gigantesca puesta en escena, como

una grandiosa espectacularización que el capital hizo de sí mismo y, no menos importante, como un laboratorio de pruebas y como una incandescente fragua para los nuevos procesos de extracción de plusvalor. Por otra parte, esa ya era la tendencia de las grandes exposiciones que identificaron Marx y Engels al referirse a la primera Great Exhibition de Londres en 1851.

A juicio de Marx y Engels, se trataba de «una demostración palmaria del poder concentrado gracias al que la gran industria moderna está desmantelando por doquier las barreras entre naciones y está haciendo desaparecer, cada vez más, las diferencias locales de producción, sociedad y carácter nacional entre los pueblos» [112]. Con la Great Exhibition, el «capital ha erigido su propio Panteón en la Roma moderna, donde —con satisfecho orgullo— exhibe los dioses que se ha fabricado» [113]. Además del motivo implícito de la autocomplaciente exhibición de sí mismo que lleva a cabo el capital en las exposiciones universales, hay otro por el que son merecedoras de atención, y en el caso que nos ocupa, la Expo de Milán: exponen las tendencias y anticipan los escenarios futuros del capital. Hacen visible en rigurosa primicia el rostro que irá asumiendo en el futuro la sociedad con estructura capitalista. Cumplen la función de fraguas experimentales para los nuevos procesos de explotación del trabajo, de mercantilización de lo existente y de revalorización del valor. La gran tendencia que mostró la Expo de Milán, por cierto de forma ostentosa y sin pudor, fue la súper-explotación neoservil del trabajo, falsamente redefinido como «voluntariado» para las multitudes precarizadas y desarraigadas de jóvenes obligados a vivir en el Erasmus permanente de la deslocalización, del nomadismo, de la expatriación y del vagabundeo global [114].

Se trata de una definición falsa y engañosa porque, en primer lugar, es lícito hablar de voluntariado siempre que la prestación ofrecida no sea a beneficio de entidades con ánimo de lucro; lo que resulta difícil de admitir en el caso de la Expo milanesa, en la que intervinieron, y en calidad de protagonistas, algunas de las principales marcas de las multinacionales y del capital global (entre las cuales, en primer plano, Coca-Cola y McDonald's), que hacen del lucro desmedido su ratio essendi.

En segundo lugar, la denominación es inapropiada debido a que se llamaba «voluntariado» a lo que, en un análisis detallado, resulta ser una nueva forma de extracción de plustrabajo en ausencia total de intercambio de equivalentes. La Expo de Milán, patrocinada por algunas de las mayores multinacionales, empleó, además de a los 735 precarios (entre becarios, aprendices y team leaders, exigiéndoles estar disponibles las veinticuatro horas), a 18.500 voluntarios no remunerados. Así pues, el cacareado «voluntariado», en la neolengua gestionado por los oratores y por los oficiantes de la globalización mercantilista equivalía a una nueva modalidad de trabajo neoservil y de súper-explotación no retribuida de las variopintas y pasivas plebes pauperizadas en beneficio de los impenitentes fundamentalistas del libre mercado y de sus empresas deslocalizadas, multinacionales y offshore.

La paradoja no radica solo en el trabajo totalmente gratuito y desalarizado de unos jóvenes con «vidas de free-lance» [115] y por un tiempo limitado en favor de unas empresas multinacionales y multimillonarias, sino también en la competencia desleal para con quienes intentan dedicarse a esas mismas actividades de forma remunerada (intérpretes, traductores, guías de las visitas a los monumentos, etcétera).

Esta modalidad de plustrabajo en estado puro parece presentarse, en muchos aspectos, como una imagen macabra de las futuras tendencias neoserviles a expensas de las plebes posproletarias y, en particular, de lo que se ha denominado por buenos motivos la «economía de la promesa» [116], en referencia a esas modalidades laborales donde la única retribución consiste en la vaga y caprichosa promesa de una futura contratación y, al mismo tiempo, en la posibilidad de incluir en el currículum una nueva e importante experiencia; una economía de la promesa que, a su vez, figura entre las múltiples modalidades de servilismo laboral imperante hoy en día, en virtud del cual la gente está dispuesta a todo con tal de que le renueven el contrato o de que le ofrezcan uno, conforme a un adiós integral al concepto mismo de «derecho del trabajo», que ha sido despreocupadamente sustituido, incluso en el imaginario del Siervo posproletario, por las sagradas leyes del mercado y por las amables concesiones del Señor neofeudal.

7.9. Trabajar-a-cambio-de-nada: inflexible flexibilidad

Llora lo que cambia, incluso

para hacerse mejor. La luz

del futuro no cesa un solo instante

de herirnos.

P. P. PASOLINI, Il pianto della scavatrice

[El llanto de la excavadora]

Con la gramática de Marx, desde siempre el capital se ha basado en el «valor apropiado sin equivalente» [117], y por tanto en la «materialización en forma de dinero u otra, de trabajo ajeno no retribuido» [118]. La Expo de Milán hizo gala del máximo grado de esa tendencia, un logro del turbocapital flexible a expensas de la nueva plebe desarraigada y desalarizada del feudalismo competitivista.

Los stages, las nuevas figuras heterogéneas de la corvée posmoderna y las modalidades neoserviles de lo que la neolengua ha optado, con la Expo milanesa, por bautizar como «voluntariado», son sus manifestaciones más macabras. Como muestra Gramsci en su Cuaderno XXII, la lógica fordista era de tipo supeditador: generaba sujetos dóciles, sumisos y ortopedizados, fundamentales para la producción en serie y unidimensional.

La dinámica coercitiva era evidente de por sí, y como tal la percibían quienes la sufrían día a día en sus propias carnes, incluso fuera de los procesos inmediatos de producción: «la hegemonía sale de la fábrica» [119] y coloniza el mundo de la vida, a su vez

remodelado sobre la base de la existencia del trabajador fabril. Gramsci insiste sobre todo en la regulación por el Estado de la sexualidad de los trabajadores y en el control prohibicionista del consumo de bebidas alcohólicas, es decir en dos de las principales modalidades con las que el capitalismo fordista controlaba los cuerpos para encuadrarlos en el paradigma productivista.

Por su parte, como ya hemos apuntado, la acumulación flexible, centrada en el consumo y en la precarización, invierte la tendencia. Se basa en una anarquía eficiente y en un desorden ordenado, lo que provoca que al sujeto le parezca libre lo que le viene impuesto sistémicamente, y deseado lo que ha sido preordenado económicamente. Ahí radica la paradoja de una inclusión que es forzosa y parece libre, dado que se basa en un imperativo ineludible y que, al mismo tiempo, se manifiesta mediante la producción de libertad, de elección y de autonomía [120]; es la clave de una gubernamentalidad que somete las almas y los cuerpos, exhortando a la autonomía subjetiva, siempre y cuando reitere la lógica del capital, confirmándola e interiorizándola como una segunda naturaleza.

El turbocapital precario y posfordista de consumo libre e ilimitado se basa en las costumbres libres e ilimitadas y, por consiguiente, en la transgresión de todo vestigio de barreras morales, religiosas o simbólicas, de modo que todo se reconvierta en mercancía disponible. La violación de todo lo inviolable querida por la Derecha del Dinero en nombre de la revalorización del valor y de la cosificación consumista integral de todo lo existente también es defendida a nivel superestructural por la Izquierda de la Costumbre; esa defensa se lleva a cabo gracias al mito del progreso como superación de todas las formas existenciales burgueses y proletarias residuales, aún no totalmente mercantilizadas, y como liberalización individualista antiautoritaria en favor del superhombre posburgués y posproletario dotado de una ilimitada voluntad de poder consumista.

Además, la acumulación flexible se basa en la elocuencia de unas expectativas cognitivas que inducen al sujeto a comprometerse con el capital, sumándose así al proyecto de la revalorización sin límites [121]. La economía de la promesa que hemos mencionado es uno de

sus fundamentos. Su esencia radica en la inédita idea de un salario puramente simbólico, es decir, no cobrado en la realidad [122]. El trabajador se involucra en el proceso productivo y acepta emprender una trayectoria laboral sin garantías ni estabilidad, pero para colmo, y cada vez más a menudo, también sin un salario ni una remuneración de verdad.

En otras palabras, como ya hemos apuntado, la gente trabaja cada vez con mayor frecuencia a cambio de promesas, del mantenimiento de sus expectativas, de visibilidad, de experiencias, para incluirlas en el currículum. Por esa vía, en el triunfo incondicional de la tendencia a la desalarización, el salario simbólico sustituye al salario real de subsistencia. La economía de la promesa está derrocando a la economía del reconocimiento del trabajo ajeno.

Una de las cosas que hacen posible esa sustitución es también la liquidez disponible de las generaciones anteriores, nacidas en el sistema fordista y en tiempos del Estado del bienestar. Mantienen a los jóvenes y les ayudan en ese nuevo tipo de inserción en el mundo del trabajo. Así pues, el antiguo sistema de pensiones, conquistado durante la fase dialéctica, se convierte en un welfare que genera welfare: auxilia a las nuevas generaciones, que se ven sometidas a unas condiciones económicas literalmente insostenibles; unas condiciones que por sí solas ya no garantizarían siquiera la subsistencia básica elemental de los individuos.

De esa forma, el bloque capitalista triunfa doblemente. A las nuevas generaciones les extrae una masa inmensa de plustrabajo, violando hasta el máximo la ley del intercambio de los equivalentes. Y, al mismo tiempo, recupera el welfare y las prestaciones sociales de que gozaban las generaciones anteriores, es decir que contribuye a eliminar a todos los efectos el Estado social para quienes todavía disfrutan de él, y que ahora se ven obligados a compartirlo con unos jóvenes intermitentes forzados a cumplir con la corvée capitalista. La neolengua se empeña en llamar «voluntarios» a los que, en realidad, no son otra cosa que trabajadores no remunerados, que, para colmo, acaban por hacer innecesarios a los trabajadores que aún reciben una retribución, y para favorecer la consolidación de la nueva figura neoservil de trabajar-a-cambio-de-nada [123], lo que

supone la cumbre de los procesos de desalarización actualmente en curso.

La desalarización puede imponerse sobre la base de la colonización del imaginario social a manos de las categorías del salario simbólico y de la economía de la promesa. Uno está dispuesto a trabajar-a-cambio-de-nada en la medida que aspira a una futura compensación, concibiendo el trabajo regalado hoy al capital como una especie de inversión estratégica en sí mismo, cual empresa viviente que algún día podrá beneficiarse de unos ingresos monetarios: y que, mientras tanto, consigue una visibilidad y un posicionamiento en las redes que cuentan de verdad. Cabe inferir legítimamente que, por su propia esencia, el capitalismo es también una tendencia al cambio constante de las modalidades de explotación, así como de las formas de producción [124].

Como ya hemos señalado, los nuevos contratos intermitentes permiten además que el Señor se camufle como tal, al externalizar la mano de obra y recurriendo a las modalidades denominadas «de interinidad». Este último aspecto no hace sino confirmar lo que hemos identificado como uno de los rasgos destacados de la mundialización americanocéntrica en su desarrollo más reciente, a saber esa despersonalización desresponsabilizadora en virtud de la cual ya no existirían contradicciones objetivas ni explotación real, sino siempre y solo malestares de un yo no adaptado, incapaz de amoldarse a la competitividad global y, por eso mismo, condenado a la exclusión por culpa de su propia incompetencia.

Desde luego, a priori no cabe excluir que la flexibilidad pueda presentar incluso algunos aspectos positivos en sí mismos [125]. Pero también es preciso reconocer el elevado grado ideológico de todo punto de vista que, en nombre de los presuntos beneficios de la flexibilidad, guarde silencio acerca de sus costes en términos contractuales, pero también desde el punto de vista de las exigencias heridas y de los proyectos de vida aplazados, es decir de esas dimensiones que han sido diversamente denominadas como el «coste humano de la flexibilidad» [126] o como «las consecuencias sociales de la flexibilización del trabajo» [127].

Tras un análisis sin sesgos ideológicos, y por tanto ajeno a la voluntad de justificar las relaciones de fuerza tal y como son, la

flexibilidad se presenta como una forma de racionalización del trabajo que solo le parece racional a quien se beneficia de ella. En cambio, le resulta totalmente «irracional» —por usar un eufemismo — a quienes la sufren en sus propias carnes, es decir para las legiones siempre crecientes de los oprimidos por la inestabilidad laboral, por el riesgo permanente de exclusión, por la falta de certezas futuras [128], por la condena a una perpetua singladura existencial sin un rumbo definido [129] y, más en general, por la vulnerabilidad existencial de una vida con contrato temporal y de free-lance.

Como en el caso del proletariado de Marx, también el precariado, justamente porque sufre en sus propias carnes el vulnus de la contradicción y no tiene motivos ideológicos para justificarla, está en lo cierto porque, en su sufrimiento, solo percibe la falsedad y la inautenticidad de una realidad social que, a mitad de camino entre la explotación y la alienación, se basa en la desigualdad y en la esclavitud formalmente libre, y obliga a la humanidad a pensar su presente y a proyectar su futuro en el efímero horizonte único del intercambio y en el consumo de mercancías.

Así pues, entre las tareas de una razón no entregada al orden de las cosas y al fatalismo imperante por doquier, debería figurar también la crítica al «culto de la flexibilidad» [130] y a la transformación ideológica hoy à la page de una situación palmariamente nociva en un modelo de vida positivo y digno de ser ulteriormente extendido a los sectores de la población que aún no se han «beneficiado» de él.

En efecto, la flexibilidad como gran ídolo de nuestro tiempo se integra en una narración nada flexible que —exactamente igual que en el caso de la globalización— la ensalza ora a valor absoluto por las supuestas chances que encierra (superación de las antiguas formas estabilizadas burguesas y proletarias, libertad de movimiento, etcétera), ora a dato ineluctable que hay que aceptar con fatalismo y desencanto (el irreversible y sistémico fin del «empleo fijo» con garantías y salvaguardas).

En este aspecto radica lo que podríamos denominar la inflexibilidad de la flexibilidad, es decir la hegemonía cada vez más clara y nítida de la precariedad laboral, existencial y ética como modelo coactivo y como paradigma posburgués, posproletario y ultracapitalista,

aclamado por el clero de los nuevos oratores posmodernos; que siempre ocultan sus dos grandes raíces: a) la raíz económica de coherente manifestación contractual del just in time de la acumulación flexible; y b) la raíz política de la decisión, en absoluto inocente, del Señor posburgués en la lucha de clases de desestructurar la conciencia del Siervo posproletario y de aniquilar sus derechos y salvaguardas.

Aunque uno no quisiera aventurarse en el terreno de la eticidad de los derechos, y aceptara provisionalmente el ámbito de una discusión meramente economicista de la nueva razón del mundo neoliberal, no sería difícil desmontar la tesis con la que dicha razón siempre legitima el trabajo precario, insistiendo ora en las múltiples oportunidades que ofrece a los sujetos, ora en su presunta capacidad de incrementar el empleo.

En lo que respecta al primer argumento, por el que el nuevo ordenamiento flexible supuestamente asegura mayores oportunidades y nuevos espacios de autonomía a los sujetos [131], no resulta difícil refutarlo: la falta de modalidades estables se traduce, para los trabajadores intermitentes, no en una chance de emancipación, sino en un tormento y en una condena a la movilidad laboral permanente y al nomadismo existencial sin fin. En cuanto al segundo punto, por el cual la libertad de despido supuestamente induce al empleador a contratar con más facilidad, sabemos que ha demostrado ser —como nos recuerda, entre otros, Gallino [132]— un non sequitur, una hipótesis carente de cualquier refrendo y que, es más, puede refutarse fácilmente: no existe ningún dato que la avale [133].

Por añadidura, estructuralmente el trabajo flexible resulta ser de inferior calidad, por todo tipo de motivos: «los contratos temporales, que sabemos que en su mayoría son breves, tienen un efecto negativo en la productividad» [134], ya que el trabajador vive y trabaja en la angustia sobre su futuro próximo a causa del inminente vencimiento del contrato, no dispone de las experiencias adecuadas en general y, a mayor razón, en ese sector específico de la producción, actúa sin motivación, y no es capaz de coordinarse con sus compañeros de trabajo, lo que requiere la intervención de un largo plazo de sedimentación [135].

31 El capital I, cit., p. 593 (N. del T.) .

32 Manifiesto comun ista, cit., p. 53 (N. del T.) .

33 Lavoro in affitto, una modalidad contractual vigente en Italia entre 1997 y 2003 (N. del T.).

34 Una modalidad más precaria de empleo, que combina el contrato temporal y el contrato a tiempo parcial (N. del T.) .

35 «Los que están suspendidos», Dante, Infierno, II, 52 v (N. del T.) .

36 El capital III, cit., p. 304 (N. del T.) .

CAPÍTULO 8

BIOECONOMÍA. EL CAPITAL AL ASALTO DE LA VIDA

El cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo solo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción [...] El cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido [37] .

M. FOUCAULT, Vigilar y castigar

8.1. Economía del tiempo y empresa total

El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, a lo sumo, la osamenta del tiempo. Ya no se trata de la calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada [38] .

K. MARX, Miseria de la filosofía

Con la llegada del sistema capitalista moderno, por primera vez la producción deja de estar encaminada a la satisfacción de necesidades y por consiguiente a la eterna reproducción de una sociedad siempre igual a sí misma. Por el contrario, se transforma en una actividad dedicada al incremento ilimitado-lineal del capital, en un movimiento autorreferente cuya única norma se cristaliza en la fórmula del «siempre-más», es decir, en la figura que la ética griega del justo límite y, señaladamente, el Platón de la República (II, 359 c) habían estigmatizado por considerarlo πλεονεξία, o sea el deseo mercantil del aumento indefinido de las riquezas.

El principio fundamental de la economía, tal y como lo esboza Marx en los Grundrisse —«economía del tiempo, a esto se reduce finalmente toda economía» [1]—, pasa a ser el principal sostén de la modernidad, ella misma fluidificada en una aceleración lineal que disuelve instantáneamente los momentos que se suceden cada vez más deprisa a lo largo del tiempo de la producción. Y así, según Marx, el tiempo de la economía acaba proyectándose en el tiempo histórico como tal. Lo modela en función de su propia andadura.

El periodo de rotación del capital, resultante de la relación entre el plazo de la producción de las mercancías y el tiempo de circulación de los intercambios, se resume a su vez en una temporalidad de tipo lineal acelerado: cuanto más rápidamente se recupera el capital que se pone en circulación, tanto mayor será la rentabilidad. El tiempo

pasa a ser un bien precioso, y se configura como el fundamento de la revalorización del capital. El tiempo ahorrado en el proceso de producción y de circulación se reconvierte en valor, en el ámbito de una economía centrada en el ahorro de tiempo y en unos ritmos productivos cada vez más rápidos.

En este cuadro, como intentábamos mostrar en Essere senza tempo [2], la historia del capital es también la lucha por derrotar al tiempo, para acelerar lo más posible el proceso de la producción y de la circulación, más allá de todo límite natural y biológico, social y cultural. De forma convergente, las luchas de clase también son siempre, y de modo no secundario, luchas por el tiempo, conflictos que libra el Señor para adueñarse potencialmente de la totalidad de la jornada de trabajo del Siervo y que este, en cambio, afronta con vistas a la defensa del tiempo de su propia vida, a fin de que la mayor parte posible de la jornada laboral siga siendo suya.

En la fase absoluta, el sentido del tiempo en la cultura del trabajo ciertamente ha cambiado respecto a la fase dialéctica y al sistema fabril. Y asimismo, la experiencia de la temporalidad, en sus rasgos esenciales, sigue siendo decisiva, ya que el tiempo y el trabajo siguen constituyendo un binomio esencial, el equivalente, en el plano social, de la endíadis ontológica del ser y el tiempo que son el meollo del texto de Heidegger de 1927. En efecto, la flexibilidad y la inestabilidad, la precariedad y la movilidad, y los demás conceptos satélites de la era del eterno presente y del trabajo descompuesto, presentan siempre una robusta relación con la dimensión temporal, aunque sea entendida en una acepción distinta del ordo temporum de la fábrica fordista [3].

Además de a Marx y a sus análisis de los «laboratorios secretos» de la producción capitalista, tenemos que recurrir nuevamente a la obra historiográfica de Thompson, y en particular a sus análisis sobre el nexo entre tiempo y trabajo [4]. Realizando el trayecto inverso al que recorrió Weber, Thompson se pregunta no ya por qué razón los trabajadores se decidieron a emprender la vía del trabajo fabril, sino cómo se ha producido la desconexión del trabajo de su orientación basada en la tarea y, con ella, la transformación de la propia temporalidad en reguladora del trabajo qua talis [5].

Siguiendo las huellas de Marx, el historiador inglés llega a la

conclusión de que la economía capitalista es, por su propia esencia, economía del tiempo y, por consiguiente, control capilar, disciplinario e ininterrumpido de la temporalidad del trabajo y de la producción. El capitalismo va fragmentándolo y descomponiéndolo cada vez más, a fin de que, mediante controles exhaustivos en todos los puntos, sea enteramente útil y esté integrado en el régimen de la producción de valor. El tiempo de la vida pasa a ser, íntegramente y sin reservas, tiempo del capital. La supeditación es también supeditación del tiempo al capital. Como nos recuerda Foucault en Las palabras y las cosas, con la llegada del moderno modo de producción, el tiempo pasa a ser «tiempo interno de una organización que crece en función de sus necesidades y se desarrolla conforme a leyes autóctonas: el tiempo del capital y del régimen de producción» [6].

Para poder llevar con éxito a su culminación esta operación de supeditación del tiempo al capital, es preciso reglamentar conjuntamente los cuerpos, hacerlos dóciles —según lo que revela también el Foucault de Vigilar y castigar— pero también induciéndoles a interiorizar y a vivir como algo natural los nuevos ritmos de la producción y de la circulación, del trabajo y de la vida. Por tanto, la lucha por el control y la reglamentación del proletariado para la nueva vida fabril no se libró solo en los dos frentes interrelacionados, que menciona Bauman [7], el de un sojuzgamiento ante todo a nivel ideológico y conductual, y el de la imposición de unas costumbres coherentes con la pasión productivista del capital, mediante el adiestramiento en el «perfeccionamiento individual» y en el «amor a los premios» [8]. Junto a estos dos frentes de la imposición del régimen fabril, y relacionada con ellos, también estaba, en una posición acaso aún más relevante, la dimensión de la reconfiguración de los ritmos del trabajo y de la vida en sentido puramente capitalista.

Por estas razones, la primera etapa de la fábrica moderna y de su conflicto por el tiempo ha ido perfilándose como una historia de penas draconianas y de sanciones severísimas por los incumplimientos de los tiempos, medidos de forma sumamente exacta por el Señor burgués. El Siervo proletario está dominado incluso en el plano temporal, pues se ve obligado a adaptarse al régimen productivista y a la aceleración de los ritmos de la vida que

lo caracteriza. Thompson nos brinda un fresco detallado, y corroborado con datos, del nuevo paisaje social desgranado conforme a los ritmos de la economía, donde el tiempo, de repente, deja de transcurrir y únicamente se «gasta». Al igual que el dinero, ahora el tiempo debe ser optimizado, sin que se pierda ni se desperdicie ni un solo instante. Por esa vía, el Siervo proletario se ve obligado disciplinariamente a adaptarse a la temporalidad de la vida fabril.

Siguiendo los pasos de Weber, la ética protestante tuvo su peso específico en ese proceso, dado que enseñaba a las personas a despreciar el ocio y a ser siempre laboriosas. La ética protestante producía una especie de reloj moral interiorizado: educaba a las personas a ser raudas y productivas en nombre de Dios, a dedicar frugalmente cada minuto a la vía del deber. De ahí surgió la máxima de Benjamin Franklin sobre la identidad de tiempo y dinero (time is money), con el consiguiente corolario por el que «el oro de la jornada se acuña en horas». Se desterraba el otium como pecado contra Dios, pero también contra la productividad acelerada del nuevo modo de producción.

Conforme a lo que apunta Thompson, en el régimen de producción capitalista y de las formas existenciales derivadas de él, «todo el tiempo debe ser consumido, vendido, utilizado» [9]. Ya en esa primera fase del desarrollo industrial, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, el tiempo se convierte en la apuesta fundamental en los conflictos de clase, que se configuran en forma de luchas por el tiempo, unos conflictos con los que el Siervo proletario intenta restar sectores temporales de su existencia a la producción y a sus ritmos y, de forma diametralmente opuesta, el Señor burgués aspira a hacer de la totalidad del tiempo de la vida del Siervo tiempo útil y productivo con vistas a la revalorización del valor. Una vez más, los intereses de las dos clases son intrínsecamente irreconciliables entre sí.

Remitiéndonos una vez más a Thompson [10], disponemos de relatos de obreros que, en el Londres del siglo XIX, trabajaban hasta que hubiera luz solar: el patrón y su hijo eran los únicos que disponían de reloj y, por tanto, estaban en condiciones de controlar el tiempo. Cuando descubrieron que un obrero llevaba un reloj en el puesto de

trabajo, se lo arrebataron: había osado comunicar impunemente a los demás trabajadores la hora que era, quebrantando el monopolio del control del tiempo dentro de la fábrica. A través de una amplia gama de testimonios documentales, Thompson muestra también que no era infrecuente el despido de los que demostraban estar demasiado bien informados en materia de «ciencia de la relojería». Como tampoco era esporádico que los dueños de la fábrica recurrieran a los más aviesos trucos para reducir el horario de la pausa para almorzar de los trabajadores y para dilatar lo máximo posible la jornada laboral.

Ahí ya estaba plenamente operativa la lucha por el tiempo que iba a caracterizar —y que sigue distinguiendo— la posterior evolución del conflicto de clases y del desarrollo capitalista. En tanto que mera personificación del capital («su alma es el alma del capital») [11], el empleador solo conoce un instinto, la revalorización y la creación de plustrabajo. En nombre de ese objetivo, el Señor aspiraría a transformar la totalidad del tiempo de la vida en tiempo de revalorización, traspasando el límite de esa «última Tule» que es —como dice Marx— la frontera de la jornada laboral: «Así, en la historia de la producción capitalista, la regulación de la jornada laboral se presenta como lucha por los límites de la jornada laboral —una lucha entre el capitalista colectivo, es decir la clase de los capitalistas, y el obrero colectivo, es decir, la clase obrera» [12].

Para rebasar la última Tule, pero también para reaccionar contra las limitaciones de la jornada laboral establecidas por la ley y a raíz de las reivindicaciones de la clase obrera, el capital siempre tiene que estar ideando nuevas estratagemas. Y bajo esa luz es como se explica el tránsito, históricamente acaecido, a una forma distinta de producción, propia de la «supeditación real» y centrada en el «plusvalor relativo» (relativer Mehrwert). Hasta ese momento, en el marco de la «supeditación formal» del trabajo al capital, había prevalecido la modalidad del «plusvalor absoluto» (absoluter Mehrwert), derivada de la extensión del trabajo, es decir de la prolongación cada vez más acentuada de la jornada laboral, con vistas a una producción cada vez más masiva y rentable.

Esa duración cada vez mayor empezó a limitarse a partir de la primera mitad del siglo XVIII, y después de forma cada más

pronunciada durante toda la segunda mitad, mediante la ley que establecía las diez horas como non plus ultra de la jornada laboral. Entonces, para seguir produciendo plusvalor, y para conservar el dispositivo de revalorización del valor, el capital llegó a la modalidad del plusvalor relativo, que se correspondía con una reorganización de los tiempos de trabajo sobre unas nuevas bases, a fin de obtener en tiempos más reducidos, compatibles con los nuevos horarios previstos por la ley, lo que antes el capitalista ganaba sin restricciones temporales.

Por esa razón, como señala Marx, el paso al plusvalor relativo vino a coincidir, a todos los efectos, con una inaudita aceleración de los procedimientos y de las operaciones del propio trabajo, para que resultara posible producir en diez horas lo que antes requería doce o más horas de trabajo [13].

Como muestra Marx, las máquinas demostraron ser los instrumentos más poderosos para incrementar la productividad del trabajo. Posibilitaban una reducción del tiempo necesario para la producción de las mercancías. A partir de ese momento, se obligó a los obreros fabriles a adaptar sus ritmos vitales a los ritmos de las máquinas, expresamente diseñadas para trabajar con el mínimo dispendio posible de tiempo.

Los ritmos de la vida se fueron desbaratando cada vez más. Los propios obreros, obligados a adecuarse a la velocidad de las máquinas, se transformaron en maquinaria de trabajo, abocados a repetir a altísima velocidad las operaciones más monótonas y cosificadoras. A partir de ese momento, el enfrentamiento de clases entre capitalistas y obreros como personificaciones del capital y del trabajo iba a asumir, inequívocamente, la forma de una lucha por el tiempo:

La primera generación de obreros fabriles vio como los patronos les enseñaban la importancia del tiempo; la segunda generación formó sus propias comisiones a favor de la reducción de horarios en el movimiento de las diez horas; la tercera generación se batió por las pagas extraordinarias o por los aumentos de salarios. Habían asumido las categorías de los empleadores y aprendido a luchar en

ese ámbito. Habían aprendido, incluso demasiado bien, la lección de que el tiempo es dinero [14].

La aceleración del ciclo de la producción que impuso la nueva modalidad surgida a raíz de la supeditación real provoca la correspondiente aceleración de la circulación. Las mercancías producidas a una velocidad vertiginosa deben ser consumidas igual de deprisa, a fin de que el circuito funcione de una forma cada vez más expedita y sin limitaciones ni ralentizaciones. En la medida que, en las sociedades basadas en el modo de producción capitalista, la riqueza asume la forma de un «enorme cúmulo de mercancías» [15] (ungeheure Warensammlung) que se producen y se acumulan a una velocidad cada vez mayor, para el market system pasa a ser una cuestión vital venderlas en el menor tiempo posible, acelerando los plazos de su circulación en el mercado.

De ahí la aceleración de los intercambios y del consumo que acompaña a la historia de la sociedad capitalista hasta la actualidad, gracias a unos servicios de comunicación cada vez más eficaces, a los flujos de información, a la creación de nuevas necesidades inducidas que hay que satisfacer con las nuevas mercancías. No resultaría difícil demostrar que esa no ha dejado de ser, también en la fase absoluta, la tendencia del capital (que, es más, durante su desarrollo la ha intensificado y radicalizado). Más allá de la esfera de la aceleración de la circulación —que encuentra su máxima expresión en el fenómeno de la moda y de su «tiranía» [16], como la denominaba Simmel—, aquí a nosotros nos interesa la cuestión de la aceleración de los ritmos en lo que respecta al «trabajo vivo» del precariado.

Si el precariado no es más que la figura ulterior del proletariado en la fase absoluta y si, como hemos visto, se caracteriza por una posición de una subalternidad real e ideológica inédita respecto al capital, no debería asombrarnos que también sub specie temporis el trabajo flexible y precario se caracterice, de forma radical, por la lógica capitalista de la ocupación de los tiempos con vistas a la Verwertung des Werts [17] de marxiana memoria.

La victoria provisional del capital en el cuadro posterior a 1989 es

también una victoria temporal, que provoca una reocupación integral del tiempo de la vida de los trabajadores: también en el plano del tiempo, ahora la supeditación al capital es integral [18]. Hasta ahora, nunca había parecido que el sueño del capital y de su clase de referencia, el polo del Señor posburgués, se estuviera haciendo realidad en forma de una colonización completa del mundo de la vida, con la consiguiente expropiación del tiempo de la existencia de la nueva massa damnata de las plebes precarizadas.

En tiempos del proletariado, por mucho que pudiera extenderse el horario laboral (plusvalor absoluto) e intensificarse su ritmo (plusvalor relativo), siempre era posible trazar claramente una línea divisoria entre el tiempo de trabajo y el tiempo de la vida. A pesar de todo siempre había un hic sunt leones infranqueable para el régimen de producción capitalista. En cambio, en la fase absoluta, esa distinción tiende a hacerse evanescente: el tiempo del trabajo acaba reabsorbiendo entre sus confines también el tiempo de la vida [19]. En su inédita coexistencia, el plusvalor absoluto y el plusvalor relativo alcanzan un grado jamás logrado hasta ahora: ambos se vuelven absolutos y totales, en consonancia con la nueva lógica de la acumulación flexible del turbocapitalismo absoluto-totalitario.

En efecto, en el marco de la flexibilización y de la precarización del trabajo, los horarios se van haciendo cada vez más flexibles y con unos contornos mayoritariamente inciertos: favorecen la desaparición de una clara separación entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre. La vida entera tiende a convertirse en mero apéndice del capital. Los ritmos de la existencia se reabsorben hasta la última gota en los ritmos de la economía, en una auténtica empresarización de los tiempos vitales.

Dicha colonización del Lebenswelt y del Lebenszeit a manos del capital se corresponde con una transición, no ya de la existencia dentro del ámbito de la fábrica, sino de la totalidad del capital a la esfera de una existencia íntegramente impregnada de la nueva lógica flexible. El capital realiza su propio éxodo desde los «laboratorios secretos» de la producción y se esparce de forma ubicua en todas las manifestaciones de la sociedad, reocupándola, remodelándola y atomizándola capilarmente conforme a las dinámicas de la acumulación flexible.

Por esa vía se hace realidad la tendencia del capital que ya identificó Marx, y que consiste en la expropiación forzosa del tiempo de la vida, reconvertida en tiempo de la producción. Como se destaca en el Capital, desde el punto de vista de la producción y de la clase del Señor:

Tiempo para la educación humana, para el desenvolvimiento intelectual, para el desempeño de funciones sociales, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales, e incluso para santificar el domingo y esto en el país de los celosos guardadores del descanso dominical ¡puras pamplinas! [20].

El tiempo del trabajo se ve obligado de una forma cada vez más masiva a adaptarse al mercado y a sus ritmos, hasta invadir y desbaratar los ritmos de la vida y el tiempo libre. El tiempo se incrementa cuando la demanda es alta y se reduce cuando baja. La precariedad marca el cénit de esa tendencia, ya que, aunque deje al trabajador en una situación de paro provisional, coloniza igualmente el tiempo de su vida. Ese tiempo no se convierte en tiempo ininterrumpido de la producción, como tal vez habría podido ocurrir si el capital hubiera colonizado integralmente las existencias en la fase fordista. Simplemente, la lógica ilógica de la producción flexible, con sus fundamentos del just in time, del on demand, de la intermitencia contractual y del short-terminism, contribuye a rediseñar de arriba abajo el paisaje social y la configuración del mundo y del tiempo de la vida en su conjunto. La absolutización del capital en su fase flexible se sustancia en la flexibilización total de lo existente y, con ello, de unas existencias que pasan a ser de carácter temporal.

El tiempo de los precarios y de «los que están suspendidos» (Infierno, II, v. 52) se consagra indefectiblemente a la búsqueda de un nuevo empleo o a la espera de una llamada para firmar un contrato. Se diluye la línea divisoria entre el tiempo laboral y el tiempo de la vida: el tiempo improductivo ya no existe. La novedad es cualitativa, antes que cuantitativa. Si en la época de Marx el tiempo era disciplina del trabajo y su subordinación a la

producción, hoy tiende cada vez más marcadamente a ser mera subordinación de la vida a los tiempos del mercado; de hecho, desbarata la vida entera del trabajador, que se reconfigura como función variable del mercado flexible y precario.

Incluso el tiempo libre, no dedicado materialmente a la actividad laboral, siempre se considera potencialmente disponible para el trabajo y para la «llamada», para la búsqueda de un nuevo empleo y para el envío del curriculum vitae. El tiempo de la vida se fragmenta y pierde toda estabilidad y continuidad, con las consecuencias ya mencionadas de la deseticización derivada de la imposibilidad de formar una familia, de independizarse definitivamente y de participar activamente en la vida política. Todo ese tiempo es, potencialmente y sin exclusiones, tiempo de la economía.

También en ese aspecto el capital puede por fin decir que ha llegado, así, a la plena correspondencia con sus potencialidades. Su tendencia a la reglamentación del tiempo y a la domesticación de los cuerpos se materializa sin reservas en la era de la competitividad elevada a la categoría de nuevo ídolo, donde se hace realidad la apropiación de las veinticuatro horas de la vida humana [21]. Con la sintaxis de Jacques Le Goff, el «tiempo del mercader» ha eliminado completamente el «tiempo de la Iglesia» [22]. No solo las nuevas iglesias posmodernas, a saber los centros comerciales y los shopping villages, han de estar operativos los siete días de la semana, a fin de que las prácticas del consumo se concreten sin interrupciones: incluso la persona que presta la fuerza de trabajo se ve obligada a estar disponible sin limitaciones las veinticuatro horas del día.

La liberalización y la competencia entrañan, por lo demás, la posibilidad de competir sin tiempos muertos o dedicados a la vida, sin reconocimiento de los días festivos y no laborables. Por esa razón, las horas de sueño constituyen una de las nuevas fronteras que el capital aspira a cruzar en su tendencia a ir más allá de la última Tule y quedarse con la vida humana en su integridad [23]: «El sueño representa la afirmación irracional y escandalosa de que pueden existir límites a la compatibilidad del ser humano con las fuerzas aparentemente irresistibles de la modernización» [24]. La otra

frontera es la dimensión temporal del futuro, que ya es objeto de comercio en los mercados financieros (economía de la deuda, futures, etcétera).

Solo hoy el hombre flexible proféticamente descrito por Sennett se ha hecho plenamente realidad, y ha sido gracias a la culminación de la interacción entre aceleración y alienación, y de la supeditación total de la vida y de sus ritmos al capital. El precariado no conoce tiempos muertos: está permanentemente en stand by, listo para cuando le llamen. El tiempo de su vida le pertenece íntegramente al capital. La alienación de la existencia precarizada y la aceleración de los ritmos del capital van de la mano [25].

8.2. Profanación de la casa y crisis de la οἶκος

Ni qué decir tiene, por de pronto, que el obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, y que en consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital [39] .

K. MARX, El capital

Detengámonos, aunque sea brevemente, en algunas de las principales modalidades contractuales propias del trabajo precario para avalar nuestra tesis sobre la colonización integral del Lebenszeit a manos del capitalismo. Por ejemplo, la modalidad eufemísticamente denominada «on call, por llamada» contempla que el trabajador le garantice a la empresa su disponibilidad a que le convoquen cuando, en concreto, sea necesario, es decir cuando la demanda de mercancía por parte del mercado implique la necesidad de emplear mano de obra [26].

Conforme a ese modelo de job on call para stand-by workers, en el momento de la firma del contrato el trabajador le asegura a la empresa su disponibilidad para que le llamen en determinadas horas del día o en determinados días de la semana. Pero el tiempo transcurrido «en disponibilidad» solo se remunera en algunos casos, con unas cifras equivalentes a aproximadamente una cuarta parte del salario medio.

No es difícil comprender que una modalidad laboral de ese tipo acabe traduciéndose en una especie de arresto domiciliario a expensas de un trabajador obligado a quedarse en casa a la espera de la fatídica llamada de la empresa; una llamada que, de no ser atendida, provocará no solo la pérdida del empleo, sino también, en su caso, incluso la anulación de su derecho a cobrar el plus de

disponibilidad, siempre que esa penalización esté contemplada en el contrato.

Y no es solo eso: gracias a que la frontera entre trabajo y tiempo libre se ha vuelto evanescente, el precariado sufre la extracción de un volumen casi incalculable de plustrabajo [27]: el trabajador ni siquiera está en condiciones de poder subdividir su vida en bloques de tiempo y en unidades compactas y homogéneas. El tiempo de su vida no le pertenece. Efectivamente, se espera de él que esté siempre disponible para una llamada de trabajo en cualquier momento del día, conforme a esa modalidad denominada crowd-labour, «contratos de cero horas». En dichas formas contractuales, ni siquiera se especifican las horas de trabajo a cumplir. Simplemente se pone por escrito que uno tiene que estar siempre preparado para cuando le llamen, a cualquier hora y en cualquier día, sin limitaciones de ningún tipo.

Llega así a su culminación lo que ya Marx, en Miseria de la filosofía, denominaba la desaparición de los hombres ante el trabajo, reducidos a meras encarnaciones fantasmagóricas del tiempo, a puros espectros de la temporalidad económica de la producción:

> Supone que [...] los hombres desaparecen ante el trabajo; que el péndulo del reloj ha pasado a ser la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros como lo es de la velocidad de dos locomotoras. Por eso, no hay que decir que una hora de trabajo de un hombre vale tanto como una hora de otro hombre, sino más bien que un hombre en una hora vale tanto como otro hombre en una hora. El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, a lo sumo, la osamenta del tiempo. Ya no se trata de la calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada [28].

Lo humano está supeditado al capital, pues ha quedado reducido a una cristalización espectral de tiempo laboral que pertenece a la lógica de la revalorización. Y así, la utopía del «fin del trabajo» vislumbrada por Rifkin da paso a la pesadilla del trabajo sin fin característica de la flexibilidad universal, en la que llega a

producirse la inédita coincidencia entre los máximos niveles de plustrabajo absoluto y de plustrabajo relativo [29].

La desincronización de los tiempos de trabajo derivada de la eliminación de la demarcación entre la esfera existencial y la esfera laboral genera dificultades no solo en el disfrute de un tiempo libre inexistente de facto, sino también en la construcción de relaciones sociales que no sean también ellas líquidas y de carácter temporal.

De esa forma, los procesos bioeconómicos de intensificación y densificación del trabajo acaban favoreciendo la patología de la work addiction o del workaholism, conforme a las categorías de nuevo cuño que ha ideado la sociología para denominar las ocupaciones con unos horarios laborales sobredimensionados, y desempeñadas por unos trabajadores que a menudo se reparten entre varios empleos a la vez.

En el marco de la extinción del tiempo libre y de la reconfiguración de la comunidad ética en un sistema de las necesidades deseticizado para el free-lance sin lazos estables, se aniquila la posibilidad de que el sujeto encuadre su proyecto de vida entre los confines de un espacio-tiempo libremente elegido. Una prueba más de la desaparición de la frontera entre vida y trabajo es el fenómeno cada vez más consolidado de la home office, la oficina en casa, también llamado domestication: unas expresiones con las que se designa el nuevo paisaje doméstico del trabajo, cada vez más repartido directamente entre los espacios de la vivienda.

Las retóricas neoliberales lo promocionan como una nueva y entusiasmante forma de emancipación, naturalmente omitiendo que semejante fenómeno acaba marcando un ulterior allanamiento de los espacios vitales por parte del dispositivo de extracción de plustrabajo. La idiosincrasia del fanatismo cosmopolita de la open society con respecto a las fronteras se explicita tanto materialmente, en la forma de la desnacionalización como demolición de los espacios gobernados conforme a la primacía de la política, como inmaterialmente, en forma de deconstrucción de cualquier límite moral, ético, religioso y temporal entre lo que es capital y lo que no lo es.

Si antiguamente la extracción del trabajo excedente terminaba a las

puertas de la fábrica, hoy se ha eclipsado cualquier columna de Hércules. Hasta la casa, el lugar más íntimo, reservado a la vida familiar, es profanada por las lógicas de la producción flexible, que imposibilitan trazar una línea divisoria, en la vida precarizada, entre la actividad laboral y lo que no es trabajo [30].

Ese aspecto nos permite afirmar que hoy en día nos encontramos ante la crisis de la οἶκος, de la «casa» entendida como dimensión doméstica y también como núcleo familiar. La dimensión doméstica está siendo asediada, porque sus espacios han sido colonizados por la lógica mercantil y, al mismo tiempo, el núcleo familiar se está disgregando por culpa de los procesos de deseticización del mundo de la vida.

En el marco de la οἶκος, la diversidad de los dos sexos formaba un todo coherente, centrado en la organización de la vida comunitaria doméstica conforme a una diversificación de las funciones en el espacio concreto de la vivienda como centro de unificación real de la familia. El sistema de las necesidades deseticizado y flexible ha agredido a la οἶκος, en todos los aspectos, descomponiendo la familia en átomos individuales unisex permanentemente singles y hostiles al valor mismo de la ética familiar como comunidad solidaria altruista, imposibilitando que los jóvenes precarios se independicen (es decir, que dispongan de un domicilio fijo donde construir el núcleo familiar) y, por último, empresarizando los espacios habitacionales, en el caso de que aún existan. La disolución de los Estados nacionales como espacios éticos de la «familia universal» y de la ciudadanía activa con derechos y deberes es convergente con la neutralización de la casa como horizonte eticizado de la relación comunitaria de tipo familiar: los dos momentos se presentan como consustanciales a la lógica deseticizadora del sistema de las necesidades desregulado y cosmopolita.

La falta de distinción entre trabajo y vida está afectando de una forma cada vez más evidente tanto a la dimensión temporal como a la espacial. Todos los espacios y todas las horas deben ser colonizados por la economía, a fin de que acaben estando en función de sus lógicas. La casa se dilata hasta englobar la vida laboral y, al mismo tiempo, el trabajo allana la zona más íntima, el

corazón de la privacidad, el espacio doméstico: todos los ámbitos del Lebenswelt, desde el relax al tiempo libre, desde los hobbies hasta las diversiones, quedan supeditados al trabajo.

La dimensión hasta ahora privada y a salvo del régimen del capital se convierte íntegramente en parte del espacio productivo, en consonancia con la redefinición empresarial de la propia casa como lugar económico, o también como fábrica que coincide con el tiempo de la vida. Ya no existe una exterioridad respecto a la empresa capitalista fabricante de plusvalor, cuando la propia casa se redefine en términos empresariales como lugar de la home office y del home banking.

Y así, el modelo de la empresa total, típico de la fase absoluta, centrado en la «superposición de la empresa en la sociedad» [31] —en virtud del cual, por ejemplo, en lugar de hospitales ahora hay «empresas hospitalarias», conforme a la lógica de la mercantilización nada menos que de la salud y la sanidad— acaba englobando incluso la vida doméstica, que antiguamente marcaba una línea de demarcación infranqueable para las lógicas invasivas del plustrabajo. De conformidad con los procesos de deseticización de la fase flexible, la disolución de la residencia fija va de la mano con la reconfiguración de la casa como empresa capitalista donde la revalorización del valor y el individualismo autista y adquisitivo han reemplazado a la ética familiar centrada en el altruismo del amor desinteresado.

Se trata, paradójicamente, de la culminación en forma alienada del «arte económico» (οἰκονομική τέχνη) esbozado en la Política de Aristóteles como νόμος de la οἶκος, como «ley» de la «casa». Hoy la economía se convierte en la «ley de la casa» porque coloniza y profana sus espacios. Los somete a la lógica del mal infinito del crecimiento, y no precisamente porque, en sentido aristotélico, aspire a satisfacer las necesidades finitas de la «comunidad» (κοινωνία) a partir de la familia como su célula originaria. Utilizando la sintaxis de la Política aristotélica, el «arte de la ganancia» (χρηματιστικὴ τέχνη), es decir la técnica de la acumulación desmedida de riquezas hoy denominada capitalismo, se hace realidad, en la fase flexible, como economía doméstica, o sea como economización de la casa, como empresarización de la

οἶκος.

El léxico aristotélico puede resultar útil para una adecuada comprensión de la esencia de la economía actual, también debido a que ese léxico nunca habría denominado οἰκονομική τέχνη a la crematística financierizada de hoy en día, que, con su doble dinámica de desregulación y de empresarización sin reservas del mundo de la vida, disuelve tanto la norma (νόμος) como la «dimensión doméstica» (οἶκος).

Ahora, incluso casa como templo de la vida ética familiar y de los afectos no mercantilizables está siendo profanada por la crematística global, que la redefine como lugar económico de creación de plusvalor, como empresa sometida a la lógica de la revalorización del valor: el sistema de las necesidades deseticizado irrumpe en el espacio inviolable de la casa y de la familia, desarticulándolo y remodelándolo conforme a sus lógicas disgregadoras y utilitaristas. Como hemos mencionado anteriormente, los procesos de domestication en curso contribuyen a hacer aún más evanescente la línea que separa el tiempo libre del tiempo laboral, el espacio vital del espacio de la extracción de plustrabajo.

Por añadidura, hace que resulte imposible distinguir entre la vida y el trabajo, a nivel tanto temporal como espacial: a nivel temporal, ya que la jornada laboral está totalmente ocupada, aunque solo sea potencialmente, por las actividades relacionadas con el trabajo; a nivel espacial, puesto que, con la empresarización del domicilio particular, deja de existir un espacio alternativo al espacio laboral. El capital se convierte en vida, y la vida se hace capital, en la apoteosis —en palabras de los Grundrisse— del «robo del tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual» [32].

En 1983, con conmovedor entusiasmo, Theodore Levitt analizó la «empresa global»: «las empresas tienen que aprender a trabajar como si el mundo fuese un gran mercado único, ignorando las diferencias regionales y nacionales» [33] o, si se prefiere, conforme al teorema de los arquitectos del globalismo, ignorando cualquier frontera entre el capital y lo que le es ajeno. El grado ulterior consistía en la empresarización integral de lo social y de las vidas individuales, en la redefinición de la casa como reino deseticizado

de la producción de plusvalor.

En este escenario de cosificación avanzada, el término «bioeconomía» [34] se refiere a la superación, ya consumada, de la distancia entre la vida y la racionalidad económica, a la desarticulación total de los tradicionales tiempos existenciales y laborales, que ahora se están haciendo coincidir. Si, como hemos subrayado, el capital ve en todo límite un obstáculo a superar con vistas a la materialización de su lógica ilimitadamente revalorizadora, no es de extrañar que también aspire a la superación de la frontera entre la jornada laboral y la vida misma como formas de resistencia a su dinámica invasiva.

De esa forma, el trabajo tiende a convertirse en un tiempo carente de fronteras y de regularidad, en la anulación de todo lugar sagrado y ajeno a la economía, pero también en la negación de toda festividad y de toda ritualidad que escape a las garras de la revalorización flexible del valor [35]. Dice Marx en el Capital: «Ni que decir tiene, por de pronto, que el obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, y que en consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital» [36].

La supeditación total al capital ya no afecta únicamente al trabajo, sino que acaba involucrando a los propios contenidos de la vida humana sin más [37]. Si, como nos recordaba Erving Goffman [38], las «instituciones totales» también se distinguen por su apropiación integral del tiempo de las personas internadas en ellas, y por consiguiente de su vida misma, cabe afirmar que hoy en día este mundo supeditado al capital y reducido a empresa planetaria es una inmensa institución total, un campo de trabajo que ya carece de fronteras que lo separen del exterior.

Si además la orientación entelequial del capital coincide con una desmedida extensión del trabajo y del valor —la «tendencia a ampliarlos desmesuradamente» [39], en palabras de los Grundrisse—, no es de extrañar que su dinámica coincida con esa mercantilización integral del tiempo y de las existencias que llega a su culminación con el paradigma de la acumulación flexible.

El fanatismo económico actúa con vistas a la eliminación de

cualquier límite temporal y espacial, tanto a macroescala como a microescala: a macroescala, reduciendo el mundo entero a un mercado único sincronizado en la aceleración y desestructurando la historicidad como lugar temporal de los posibles futuros alternativos; a microescala, colonizando la totalidad del tiempo de la vida y haciendo de cualquier lugar, incluida la vivienda, el espacio de la producción y del consumo.

Todo deviene empresa, desde el espacio máximo del mundo, redefinido como mercado global, hasta el espacio mínimo del domicilio particular, ahora transformado en mina doméstica en miniature para la extracción de plusvalor. La empresarización de lo real y de lo simbólico culmina cuando ya no queda ningún espacio real ni simbólico —desde la casa hasta la nación— ajeno al paradigma de la forma mercancía ensalzada a única fuente de sentido. De esa forma, se fuerzan todos los límites, se derriban las últimas fronteras de resistencia y se conquistan hasta los últimos rincones del planeta, de la mente y del cuerpo, de lo real y de lo imaginario. Con la sintaxis de Hegel, el «sistema de las necesidades» planetario y deseticizador ha vuelto a ocupar tanto los espacios de la ética familiar como los espacios de la eticidad de la sociedad civil y del Estado nacional.

8.3. Capital cognitivo y trabajo inmaterial

En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos [...], un poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el mercado mundial40.

K. MARX, F. ENGELS, La ideología alemana

La ofensiva del capital se configura como una furiosa colonización de nuevos lugares reales y cognitivos de los que extraer plustrabajo, a fin de imponer por doquier, y en formas cada vez más radicales, el «horror civilizado del exceso de trabajo» [40] y el «afán de prolongar desmesuradamente la jornada laboral» [41]. La economía se injerta en el cuerpo y en la mente, violando cualquier límite que pueda trazar una línea infranqueable: ocupa y remodela los espacios reales y simbólicos, extrayendo sin cesar plusvalor dondequiera que resulte posible. Conforme a lo apuntado por Foucault en relación con la colonización biopolítica del cuerpo, «las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos» [42], lo llevan a vivir esta inaudita cosificación como si fuera totalmente fisiológica y natural.

Como ha quedado de manifiesto [43], mediante el tránsito del capitalismo fordista al biocapitalismo cognitivo, la relación social tiende a pasar del nexo entre la fuerza de trabajo y las máquinas al nexo entre la mente y el cuerpo, entre el cerebro y el corazón, es decir a convertirse en algo interno al ser humano, que ocupa su totalidad material e inmaterial [44]. Según lo que ha destacado Carlo

Vercellone [45], con el capitalismo cognitivo el punto de apoyo pasa a ser la producción de conocimiento por medio del conocimiento y, por eso mismo, la intelectualización del trabajo. Por consiguiente, la new economy supuestamente genera una modalidad específica de precariado neuronal y cognitivo, que ha sido rebautizado como «cognitariado» [46].

En particular, el ámbito del saber ha pasado a ser la más fructífera fuente de creación de plusvalor cognitivo, pues constituye la base de la comunicación y de la auto-organización creativa en constante renovación, además de la apropiación bioeconómica de las mentes [47]. Si en el marco del capitalismo industrial fordista la fuente principal del trabajo era el valor material, es decir la producción de los propios objetos, en el capitalismo cognitivo posfordista y flexible la capacidad de producir objetos se vuelve genérica y difusa, y deja de ser el elemento caracterizador. Tiende a predominar la categoría de lo inmaterial, conforme al tema central del último Gorz en L'immatériel (2003).

Como ha señalado Manuel Castells, «la plena globalización económica pudo avanzar únicamente gracias a las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación» [48], la economía de la información, las redes flexibles y descentralizadas se combinan con la hipermovilidad de los flujos financieros y con el crecimiento vertiginoso de las transacciones bancarias. Encuentran su manifestación más auténtica en la nueva figura de la network society, con su específica geografía posterritorial, multicéntrica y deslocalizada, articulada conforme a unos nodos y unos centros distantes entre sí e indiferentes respecto al contexto real que los acoge.

La informatización de la producción y los procesos de virtualización del conocimiento y de digitalización del saber han contribuido a ese cambio de paradigma totalmente interno del bloque histórico capitalista en su paso de la fase fordista a la fase flexible [49]. De mera productora de mercancías, la fábrica, al redefinirse como empresa total con un management ilimitado, empieza a producir conocimientos y mentes [50]:

La fábrica es una gigantesca fábrica de las mentes. No solo en el sentido de que la producción manufacturera se constituye como base de la producción de conocimiento, sino también viceversa: dado que lo que posibilita la conformación de una enorme fábrica social es la producción del individuo, de su estructura cognitiva y mental [51].

El mal infinito de la revalorización del valor pasa a ser, al mismo tiempo, el mal infinito de la revalorización del conocimiento. La explotación de los cuerpos pasa a ser también explotación de mentes y neuronas. Sin embargo, en esos procesos no es el capital el que se «humaniza», sino que es la existencia de los individuos lo que se vuelve «capitalizable», lo que queda rebajado al rango de capital humano totalmente impregnado por lo económico. Como tampoco hay que ocultar que, a través de los procesos de domestication, se intensifica desmedidamente la dinámica de individualización niveladora consustancial a la lógica desarraigadora propia del capital absoluto.

Con el turbocapital cognitivo, el saber se vuelve productivo, pues se convierte en la clave de la experiencia social del sujeto, que debe ser portador de capacidad de innovación y de know-how. Ahora el trabajo está intelectualizado, ya que incorpora saberes útiles para la gestión de una actividad relacional que está cambiando constantemente y que, por consiguiente, requiere intervenciones activas y no en serie por parte de su artífice [52].

El capitalismo cognitivo propio de la acumulación flexible y de la new economy, emblema de la desmaterialización de la producción, se basa en el conocimiento como motor del crecimiento económico y como factor de la producción incorporada de forma invisible en las máquinas y en la profesionalidad humana. En el tránsito de la revalorización de cuño fordista a la revalorización intangible, flexible y neuronal de matriz posfordista, la producción y el control de los conocimientos se elevan a la categoría de momento decisivo en los procesos de revalorización del valor [53], conforme a la tendencia al predominio de lo intangible sobre lo material refrendada igualmente por la hegemonía de los mercados financieros en el ciclo capitalista.

El resultado del paso a la acumulación posfordista queda claro a raíz de la transformación ya consumada del conocimiento en un recurso mayoritariamente disponible y accesible, que, como nos recuerda Fumagalli [54], va haciéndose cada vez más móvil e independiente del espacio y del tiempo. La novedad sobrevenida con la llegada de la acumulación flexible del capital cognitivo no consiste tanto en la aparición de una economía centrada en el conocimiento como, por el contrario, en la consolidación de una auténtica economía del conocimiento [55].

Con esa perspectiva, allí donde se impone la nueva figura del «trabajo intangible» [56], el capitalismo cognitivo marca verdaderamente una superación de las modalidades fordistas de la acumulación y, en particular, de proceso codificado por Piero Sraffa en su estudio Produzione di merci a mezzo di merci (1960) [57], en cuyas páginas se abordaba el tema de la actividad de producción industrial tanto en el caso de una economía de subsistencia como en el caso de una producción con excedente [58].

La tradicional forma de la producción de Dinero por medio de las Mercancías (expresada en la fórmula marxiana D–M–D1) ha cedido el paso a la nueva producción centrada en la revalorización del Dinero mediante el Conocimiento (D–C–D1): con la consecuencia evidente de que se han intensificado las inversiones en la producción y en la transmisión del saber rigurosamente con vistas a obtener beneficios [59].

Eso no contradice el esquema marxiano sino que lo confirma, sobre todo si nos detenemos en el planteamiento de los Grundrisse, donde aparece la hipótesis del general intellect —que más tarde será el núcleo del obrerismo— como fuerza motriz del nuevo sistema de producción social. Siguiendo el razonamiento de los Grundrisse, por un lado el capital reduce la fuerza de trabajo a «capital fijo», subordinándola cada vez más al proceso productivo. Por otro lado, el capital, a través de esa subordinación total, revela que, a todos los efectos, ahora el actor principal del proceso social de producción ha pasado a ser «el saber social general», o sea el general intellect [60].

Si en la fase fordista el trabajador fabril estaba en contacto con sus semejantes y con ellos podía adquirir conciencia de su condición

común, hoy —en contra de las previsiones de Marx— se encuentra aislado en su esfera privada, colonizada por la producción del mal infinito del plusvalor, sin contactos humanos, sin compartir el sufrimiento y sin posibilidad de constituir una «cadena social».

Puede encontrarse una clarividente anticipación de la condicio precaria en la trilogía sobre el trabajo de Luciano Bianciardi, escrita a caballo entre las décadas de 1950 y 1960 [61]: Il lavoro culturale (1957), L'integrazione (1960) y La vida agria (1962) pronostican tanto la dimensión laboral precaria, y la cada vez más marcada extracción de plustrabajo cognitivo, como la flexibilidad de las formas existenciales que la acompañan.

En una auténtica autobiografía ante litteram de las generaciones precarias en el campo del trabajo cognitivo, que esboza el futuro tránsito del fordismo de la unidimensionalidad de la fábrica al posfordismo flexible y aleatorio, escasamente remunerado y sumamente incierto, el relato de Bianciardi presenta como sujetos privilegiados a los precarios del periodismo y de la cultura, a los knowledge workers condenados a una vida de free-lance [62]. Se trata de esos trabajadores del sector «cuartario» —como él los denomina — que, a todos los efectos, son los antecedentes del precariado neuronal y cognitivo (el «cognitariado»), de los colaboradores externos, de la prestación ocasional y del subempleo no retribuido, trabajadores de lo intangible y al servicio —intermitente, sin garantías— de la producción del imaginario simbólico del capital.

Como ha quedado demostrado, y como lo había previsto lúcidamente Bianciardi, «el trabajo temporal es una de las modalidades contractuales que limitan en mayor medida la posibilidad de organizar un proyecto de vida a largo plazo» [63]: obliga a las masas precarizadas a vivir en los perímetros tan angostos como inciertos de ese hic et nunc eternamente reproducido donde se condensa la esencia del régimen temporal del ser-sin-tiempo.

Efectivamente, esa es la macabra clave de la denominada new economy, cuyo fundamento sigue siendo la explotación, todo menos new, del trabajo ajeno no retribuido. La nueva economía se presenta como mero crecimiento destructivo y nihilista, sin desarrollo social ni mejora colectiva del bienestar, tras la estela de

la escuela neoliberal, que aspira a reducir al mínimo las normas sociales que puedan entorpecer la libre competencia, elevada a valor supremo de la historia universal [64].

8.4. Desindicalización e individualización del trabajo

Cuanto más he visto el mundo, menos he podido acostumbrarme a su tono.

J. J. ROUSSEAU, Las confesiones

Como hemos intentado esbozar, la estrategia de la flexibilidad precariza e incrementa la intensidad del trabajo a igualdad de salario y, al mismo tiempo, eleva la competitividad a la categoría de valor único, al que se supeditan incluso los que antiguamente eran considerados derechos inalienables. La desalarización y la erosión de los derechos son consecuencias directas del competitivismo global, que a su vez es posible gracias a un mercado desregulado y despolitizado.

En este marco hay que interpretar los mismos procesos de enérgica desindicalización que ya se iniciaron masivamente con el toyotismo [65], como parte de una ofensiva general en perjuicio del Siervo posproletario y como orientaciones propias de la tendencia a ese «debilitamiento de las defensas del mundo del trabajo» [66] acorde con las dinámicas de la mundialización liberal americanocéntrica.

Palanca fundamental para la pulverización del Estado social y la pauperización de las clases medias y trabajadoras, la desindicalización en curso en el marco del capitalismo flexible se presenta, por su propia esencia, como una fase decisiva de la rebelión de las élites competitivistas y liberal-libertarias y a la vez como un momento esencial de la deseticización del mundo de la vida [67]. Este último aspecto resulta evidente si se considera que las organizaciones sindicales eran históricamente similares a lo que eran las «corporaciones» en el sistema ético de Hegel, a saber, lugares de salvaguarda de los derechos del trabajo y de las

categorías de los trabajadores [68].

En particular, tras un análisis no superficial, la «parábola del sindicato» [69] imperante hoy en día demuestra ser coherente y funcional respecto a un conflicto de clase redeclinado como rebelión de las élites apátridas del mundialismo y de la desterritorialización. La eliminación, en absoluto neutral, de la parte representativa de los trabajadores en las negociaciones con la altera pars del capital, provoca que ahora este tome sus decisiones soberanamente, sin verse ya limitado por el mundo de las organizaciones de trabajadores. Es una consecuencia acorde con la reconfiguración del conflicto de clase en la figura de la masacre unívoca gestionada por la oligarquía financiera global-elitaria sin negociación, sin respuesta, sin enfrentamiento y sin opciones democráticas.

Aun con todos sus límites [70] —en primer lugar la ya mencionada economización del conflicto—, el sindicato, a través de la organización de las huelgas y la gestión de las protestas corales de los trabajadores, constituye a pesar de todo un obstáculo para el capital y para su tendencia a la ocupación integral del mundo de la vida. El sindicato se presenta como organizador y, por consiguiente, como fuerza capaz de unir a los sujetos en la pertenencia y en el antagonismo: impide que se sientan solos y, por eso mismo, impotentes ante el Señor. Consigue que el Siervo esté representado y pueda expresar coralmente su voz y sus reivindicaciones frente al polo que posee los medios de producción.

Huelga recordar que las luchas sindicales, por beneméritas que sean, no tienden a ser conflictos de clase en sentido estricto, ya que no ponen realmente en entredicho el ordenamiento de la producción capitalista. Por el contrario se limitan, la mayoría de las veces, a renegociar el reparto y los horarios laborales, las contrataciones y los derechos de los trabajadores. En sentido estricto, las luchas de clases son exclusivamente las que ponen en el punto de mira la reproducción modal del capitalismo, y por consiguiente luchan por derrocarlo, no para que sea menos lesivo y más digno para el Siervo.

E igualmente importante: las luchas sindicales han desempeñado una función fundamental de limitación del amor infiniti

característico del capital, que, en su proceso de superación de cualquier límite, aspira por eso mismo a llevar a cabo la desindicalización integral del trabajo, a fin de que sea gestionado únicamente por el Señor y que esté sometido exclusivamente a las leyes de la competencia global desalarizadora y que genera un recorte fisiológico de los derechos de las clases trabajadoras [71].

Después de anestesiar con éxito, por medio de la economización del conflicto, el ímpetu revolucionario encaminado a dar un vuelco al modo de producción, a partir de 1989 el capital triunfante ha procedido a la tarea de «acorralamiento» [72] del sindicato: aspira a conseguir que el Siervo, ya carente de espíritu revolucionario, se vea expropiado incluso de representación sindical y, por consiguiente, de fuerza negociadora y reivindicativa [73].

La descomposición de clase mediante la aniquilación de la conciencia opositiva y solidaria, pero también por medio de esos procesos de individualización privatista y competitiva que generan soledad en un trabajador carente de lazos y de representación, encuentra su momento fundamental en la desarticulación de la institución del sindicato.

Sobre todo a partir de la década de 1960, el sindicato ya no fue solo un fenómeno centrado en la presión política y en la agitación en las calles [74]: fue también la vía de la concertación y de la negociación colectiva que estaba destinada a ser el fundamento de las conquistas en términos de salvaguardas y de salarios, sobre todo porque en la era del fordismo la fuerza de trabajo era homogénea y con unos intereses que podían ser representados colectivamente [75].

Con la nueva figura del precarismo, consustancial al modo de producción flexible, va diluyéndose el principio de la representación sindical de los intereses de los trabajadores en el plano colectivo. Si, como se ha demostrado, «en el pasado la protección sindical se basaba en la relativa homogeneidad de la fuerza de trabajo, o por lo menos en la preponderancia de los aspectos similares» [76], individualizando el trabajo y quebrando la homogeneidad de los intereses de los trabajadores, al mismo tiempo se ha desarticulado la fuerza ética del sindicato, conforme a lo que se ha definido de distintas formas como el «acorralamiento» o el «declive» del propio sindicato. En otras palabras, se han ido

imponiendo paulatinamente las modalidades de la negociación individual. En consonancia con la atomización competitiva de la sociedad, esas modalidades han hecho añicos la relevancia de la dimensión colectiva [77].

Por estas razones, sobre la base del conocimiento de la dialéctica real del desarrollo del capital, no es difícil pronosticar que, en caso de que no nos encarguemos de invertir la tendencia, la huelga y el sindicato, en su unidad expresiva como instrumentos del Siervo para organizar su fuerza de resistencia y de reivindicación en la dimensión laboral, tarde o temprano serán abolidos: de ser derechos, serán rebajados al rango de delitos. El punto de vista de los dominantes acabará siendo el único a todos los efectos, con todo lo que eso conlleva.

El destino del derecho de huelga y de sindicación se nos antoja, en muchos aspectos, parecido a la suerte que corrió el artículo 18 del Estatuto de los Trabajadores italiano, derogado en nombre de la competitividad y del mercado. Por lo demás, las élites financieras sublevadas están aniquilando gradualmente, con lenta y minuciosa continuidad, todos los derechos sociales y de los trabajadores justo en nombre de ese proceso de sacralización litúrgica del mercado competitivo. Están quedándose con todo lo que había conseguido el Siervo al cabo de muchos años de lucha organizada.

El punto de vista de la competitividad, y por tanto la perspectiva del Señor, se impone de forma cada vez más masiva como el único posible, en el cuadro del dispositivo de deseticización que desmantela todos los poderes éticos internos del Estado nacional soberano como momento culminante de la Sittlichkeit. La pulverización de los derechos y de la fuerza organizativa de la clase-que-vive-del-trabajo se está produciendo en medio del silencio general, en primer lugar del Siervo, reducido a un mero polo pasivo y subalterno, pero también con la plena connivencia de las fuerzas que antiguamente salvaguardaban los intereses de los trabajadores y que ahora, sin solución de continuidad, han empezado despreocupadamente a defender al polo opuesto, haciéndose parte activa de la masacre de clase y asumiendo ellas mismas la competitividad como valor supremo [78].

No cabe duda de que al sindicato pueden achacársele faltas no

leves, que por lo demás han favorecido, por lo menos en parte, la dinámica de su desmantelamiento en forma de una gradual desafección de sus representados. En particular, el sindicato ha ido asumiendo cada vez más la semblanza de un club para unos pocos elegidos privilegiados, más pendiente de defender a los pocos que de fomentar concretamente la extensión real de los derechos y las salvaguardas. Por eso mismo, ha demostrado ser incapaz de ampliar su hegemonía y, al mismo tiempo, de mantener su posición de referencia reconocida para el mundo del trabajo. Por añadidura, ha terminado por provocar una disminución cada vez más pronunciada del nivel de afiliación, una desconfianza cada vez más marcada en la institución y en su función, y para colmo también una incapacidad fisiológica de involucrar a los jóvenes y de salvaguardar los contratos atípicos (lo que en gran parte depende, de todas formas, de la propia estructura de los mismos, como mostraremos en breve).

Acabamos de mencionar los defectos y las contradicciones del sindicato que han favorecido su desmantelamiento, conforme a una lógica totalmente favorable al nexo de fuerza capitalista y al dominio incontestable del Señor globalista a partir de 1989. El hecho de que hoy en día, en la era de la flexibilización de las masas, hasta los últimos se muestren ideológicamente hostiles al sindicato, cuyo nombre se ha convertido en un lugar común con una acepción eminentemente despectiva para designar una organización absorbida por los intereses y las lealtades, es sintomático de lo que ya decíamos: a saber, del grado de subalternidad al que están sometidos los dominados, reducidos sin saberlo a cultivadores de su propia servidumbre y a concienzudos defensores de sus cadenas.

En presencia del sindicato, como ya hemos mencionado, la clase-que-vive-del-trabajo dispone de su propia representación de clase y, por consiguiente, de una organización social de sus derechos y de sus negociaciones. Además, mientras subsista el sindicato, es posible verificar los datos y los análisis que proporcionan las empresas y, tal vez, encontrar un punto de vista contrario, que dé lugar a unas revisiones que también tengan en cuenta a la parte del débil en la relación.

Una vez eliminado el sindicato, solo sobreviven una de las partes y

una única perspectiva, la del capital y del Señor, que —conforme al más típico dispositivo ideológico— se presenta como universalmente válida, ocultando el clasismo en el mismo acto con que lo fomenta. Desaparece un punto de vista sobre el trabajo que no es el del beneficio. Se eclipsa la perspectiva del Siervo, y la única que sobrevive, también en la visión del trabajo, es la del Señor globalista. Por consiguiente, la desindicalización se presenta como un momento esencial de la masacre de clase en curso y de la universalización ideológica del punto de vista de los dominantes, y la consiguiente deconstrucción de las raíces éticas del antiguo mundo burgués, proletario y aún no absolutamente capitalista.

Por ello, si hoy en día, como algunos han apuntado, «la conflictividad social se mantiene a unos niveles inusitadamente bajos» [79], se debe también, y de manera no secundaria, al eclipse de los sindicatos. Dicho eclipse —que debe entenderse como disminución de la tasa de sindicación y también como crisis de representación [80]— a su vez puede entenderse como momento no marginal de unos procesos, todo menos neutrales, que están llevando a que al Siervo precarizado se le niegue cualquier tipo de representación y de unidad organizativa.

Por ese motivo, además, se entiende cristalinamente por qué el Señor y el capital históricamente siempre se han opuesto de todas las formas posibles a los sindicatos y por qué fomentan los procesos de desindicalización, procurando impedir su entrada a los lugares de trabajo —como ocurre con un número no precisamente exiguo de empresas multinacionales— y entorpeciendo operativamente la trayectoria profesional de sus afiliados. En otras palabras, históricamente el sindicato siempre supuso un límite para el capital y para su sacra fames de plusvalor. Hasta 1989, el Señor no había logrado dejar atrás, amén de todos los demás, también este último límite, siempre en nombre del santo y seña de la competitividad, de la libre competencia y de la eliminación de los límites políticos al libre intercambio.

En ese aspecto, resulta palmaria la relación entre la desindicalización y la flexibilización del trabajo, partes distintas de una única dinámica de descomposición del mundo del trabajo asalariado, de erosión de los derechos sociales y de ofensiva en

perjuicio de la representación del Siervo pauperizado y desalarizado. En particular, parece que se da una relación simbiótica y de referencia recíproca entre ambas instancias.

La desindicalización y el debilitamiento del mundo del trabajo que provoca favorecen la consolidación de los nuevos contratos atípicos y sin garantías; y, al mismo tiempo, la flexibilización en curso acelera la desindicalización y contribuye a que se haga realidad. Cada una de las dos dinámicas consolida a la otra. Por otro lado, el intento de poner límites a esa ofensiva en perjuicio del mundo del trabajo mediante la denominada flexicurity, es decir el intento de conjugar el dinamismo del mercado competitivo con el mantenimiento de algunos pilares del Estado social tradicional, ha demostrado ser en parte un fracaso [81]: y así la flexicurity se ha invertido en la flex-insecurity, en inseguridad existencial y laboral [82]. Y, además, las cosas no habrían podido ser de otra forma, si consideramos que la flexicurity, de hecho, fue gestionada por los mismos que precarizaron íntegramente el mundo del trabajo y que solo salvaguardaron los intereses de la parte dominante.

A día de hoy carecemos casi totalmente de sistemas de bienestar social y de amortiguadores sociales que permitan contener los riesgos del precariado siguiendo unas lógicas indemnizatorias; y, al mismo tiempo, brillan por su ausencia los espacios de una negociación colectiva, centrados en los procesos de orden representativo de clase.

La gradual y continua erosión de las salvaguardas del bienestar social afecta tanto a la esfera de los derechos sociales del trabajo como al sistema de pensiones que defiende en el plano económico al trabajador que, por su avanzada edad, ya ha salido del ciclo productivo y que ahora puede vivir sin la exigencia de tener que seguir trabajando [83]. En el estado actual, el precariado está solo y abandonado a su destino flexible, cuyo único forjador parece ser el mercado soberano gestionado por los señores globalizadores y de los cínicos titulizadores del futuro de los pueblos [84].

Como hemos subrayado, en comparación con el proletariado, el precariado es infinitamente menos propenso al conflicto y a la resistencia, pues es víctima del chantaje de la no renovación del contrato. Y por eso mismo, para evitar el chantaje, es menos

proclive, en sus elementos, al sindicato, dondequiera que aún exista. Por su parte, el sindicato sigue mostrando escasa atención a la clase in fieri de los precarios: prefiere dirigirse a la aristocracia asalariada formada por los antiguos contratos fijos [85]. Ahí radican su debilidad y, sin eufemismos que valgan, su palmaria incapacidad de redefinirse en consonancia con el nuevo contexto de la derrota de clase posproletaria y posfordista.

En efecto, dondequiera que aún esté presente, el sindicato defiende a la aristocracia asalariada de los trabajadores con contratos tradicionales por tiempo indefinido y, tendencialmente, no brinda refugio ni representación a los trabajadores atípicos, ni tampoco, a mayor razón, al lumpemproletariado que presiona a las puertas del mercado de trabajo a la espera de su incorporación flexible y precaria. Así pues, la replebeyización del proletariado, reconfigurado como precariado, encuentra su momento esencial en la desindicalización.

Por consiguiente, la paradoja del sindicato hoy es doble. Por un lado, por culpa tanto de las retóricas neoliberales de incesante demonización del trabajo público, como de la efectiva incapacidad del propio sindicato, cada vez más parecido a un club elitista, para implicar y organizar a las masas trabajadoras (ya sean precarias o con contratos tradicionales), la organización sindical se está viendo deslegitimada; hasta el extremo de que los trabajadores, para hacer valer sus intereses, paradójicamente acaban teniendo más confianza en sus respectivas empresas [86]. Por otro lado, el sindicato, donde aún esté presente, parece haberse condenado a sí mismo a la impotencia, cuando no directamente al servicio, de Monsieur le Capital. Prueba de ello es, además, el empleo torticero que hace cada vez más a menudo —a la manera de los «dos minutos de odio» que describe Orwell en 1984— de la huelga. Históricamente, la huelga surge como un instrumento de protesta que pretende quebrar, en momentos excepcionales, el orden y la continuidad de la producción, obligando al Señor a atender las reivindicaciones del Siervo. Mediante la huelga, la clase-que-vive-del-trabajo demuestra ser indispensable para la producción: pone de manifiesto que una interrupción de la actividad afecta inmediatamente a los intereses económicos de los propios empleadores.

Hoy en día da la impresión de que la propia huelga forma parte del orden y de su continuidad. Se presenta con una cadencia regular —y, por consiguiente, como momento colectivo de la reproducción de la sociedad— y, al mismo tiempo, ya no cuestiona, como antiguamente, la lógica de la producción, sino casi exclusivamente la lógica de los servicios (los medios de transporte in primis). El ideal de la huelga general, una medida capaz de paralizar la producción y de causar un perjuicio real al mundo de los beneficios del Señor, parece haber sido sustituido por las huelgas con cadencia fija que, sin llegar siquiera a rozar el interés de los dominantes ni las relaciones reales de fuerza, afectan siempre y solo a la ya inestable dimensión de la cotidianidad de unas multitudes variopintas y precarizadas.

Por esa vía, de ser un cuestionamiento del orden dominante, la huelga ha pasado a ser una parte orgánica del mismo, un momento que en sí ya está integrado en la administración ordinaria de la vida laboral y, por consiguiente, una parte irrelevante y no excepcional. Para colmo, en la medida en que afecta a los servicios y no a la producción, a los transportes públicos y no a las fábricas, acaba perjudicando más a los dominados que a los dominantes. En efecto, sin llegar a rozar en ningún momento el poder económico ni la relación clasista, la huelga afecta no a los lugares de producción, sino a los de los servicios de masas, que repercuten en la vida del Siervo, y no precisamente en la vida del Señor. Por paradójico que pueda parecer a primera vista, en el cuadro histórico posterior a 1989, la huelga, en su nueva configuración que hemos mencionado, acaba perjudicando más al Siervo que al Señor.

Por lo demás, resulta superfluo recordar que la huelga, para poder beneficiar a las luchas del Siervo, tiene que desarticular el orden económico, y no secundarlo; tiene que unificar a los últimos en la lucha contra la cúspide, y no, como de hecho ocurre hoy en día, fragmentar la conciencia del Siervo y provocar un hastío generalizado hacia los huelguistas. En una palabra, la huelga tiene que favorecer el conflicto en su biunivocidad y en su verticalidad y, al mismo tiempo, salvaguardar los intereses materiales de las clases que trabajan.

La reubicación de la huelga en el orden dominante y su

deslegitimación integral de las tradicionales modalidades, capaces de desestabilizar el orden de la producción y de hacer oír auténticamente la voz del Siervo, van de la mano. Y, por otra parte, se ven confirmadas en la fuerte reducción de las tasas de sindicación, entendida no solo como disminución absoluta del número de afiliados al sindicato —en el plano cuantitativo—, sino también como caída efectiva de la adhesión y de la participación —en el plano cualitativo [87].

Naturalmente, en este proceso en curso han desempeñado y siguen desempeñando un papel de primordial importancia los constantes ataques legislativos por parte de los gobiernos, como meros agentes de la privatización del mundo de la vida deseticizado, siempre aclamados como «reformas», porque efectivamente eso es lo que son para el Señor, pero también han cumplido con su papel las machaconas campañas del circo mediático y del clero periodístico, que presentan sin cesar a los sindicatos y las huelgas como una reliquia del pasado que obstaculiza el crecimiento económico y la sagrada norma de la competitividad libre, desregulada y a salvo de las limitaciones de orden político.

Por esa vía, la ideología dominante consigue siempre, una y otra vez, orientar a la opinión pública, a menudo convenciendo a los propios explotados de que deben aceptar de grado las estructuras mediante las que se perpetúa, o incluso se intensifica, su sojuzgamiento. Las retóricas hegemónicas se ganan el consenso del Siervo precarizado ante las labores de desmantelamiento de los derechos y de desindicalización conforme a la ley. Y, al mismo tiempo, provocan la enésima mutación antropológica, ya que inducen a las nuevas generaciones a no concebir, ya ni siquiera remotamente, la posibilidad de coaligarse y de cooperar para salvaguardar con los hechos sus intereses de clase por medio de las huelgas y los sindicatos.

Por otra parte, la flexibilización y la desindicalización parecen estar en estrecha interrelación también por otro motivo. Ambas son procesos que se presentan bajo la enseña de la individualización del trabajo, es decir de la otra gran tendencia de la acumulación flexible. Como hemos subrayado, la condición del ciudadano global es la soledad anónima, que da lugar al paisaje del atomismo hecho

realidad en el orden del sistema de las necesidades global y deseticizado. Eso se traduce, en el ámbito del trabajo, en la atomización de los trabajadores, en la desarticulación intencionada de los lazos que los convertían en partes conscientes y solidarias de una clase en busca de reconocimiento y de su emancipación mediante prácticas compartidas. En consonancia con la monadología liberal, el turbocapital aspira a deseticizar la sociedad y a acabar con los lazos sociales supervivientes, desde las alianzas sindicales hasta las complicidades amistosas, desde las identidades compartidas hasta la vida ética familiar.

Por ello, las lógicas ilógicas de la flexibilidad se basan, además de en el reclutamiento de personal, a menudo cualificadísimo, pero remunerado como si apenas estuviera escolarizado, en la individualización radical de las condiciones de trabajo [88]. Se pone al trabajador precario en una situación de permanente aislamiento respecto a los demás miembros de su clase, también ellos reducidos al rango de mónadas sin ventanas. Entre las prerrogativas de la nueva composición de clase del Siervo replebeyizado también figura su redefinición en los términos de una masa fragmentada e inconexa de átomos solitarios, prestadores de fuerza de trabajo intermitente, una masa desindicalizada, desalarizada y no protegida: una masa individualizada de mónadas errantes, cuyo único vínculo es el de subordinación respecto al Señor neofeudal, que les extrae plustrabajo de forma flexible y precaria.

Fomentadas por la aristocracia financiera, las prácticas de la individualización, en las que se inscribe plenamente la propia desindicalización, permiten quebrar la unidad de clase y ejercer un mayor poder sobre cada trabajador a título individual, tomado como un átomo solo ante el Señor y no integrado en una red comunitaria de clase con representación sindical y de partido.

Por esa vía, la clase se ha descompuesto tanto en sí como para sí: en sí, dado que en el precariado se integran, como ya hemos esbozado, figuras profesionales incomparables entre sí (desde el investigador hasta el teleoperador), que difícilmente se dejan reconducir a un horizonte unitario; para sí, en tanto que la obra de individualización competitiva induce a los trabajadores a sentirse como sujetos solos e independientes, y por consiguiente susceptibles

de relacionarse individualmente con el polo del Señor, tanto en lo relativo a la regulación contractual como por lo que concierne a los momentos reivindicativos y opositivos, que no por casualidad tienden a eclipsarse.

Para fomentar dicha individualización, que beneficia exclusivamente, una vez más, a la clase del Señor globalista, la desindicalización se presenta como algo a todos los efectos decisivo, pues está encaminada a desmantelar la organización colectiva y de clase de los conflictos y de las reivindicaciones. Eliminar el sindicato significa dejar solo al trabajador individual, en su impotencia afásica ante el poder titánico del capital. Significa disolver la clase, su representación y su forma reivindicativa, consolidando cada día más la impotencia de los átomos individuales portadores de fuerza de trabajo, desarraigados y sin conciencia antagónica.

De esa forma, en la apoteosis de la soledad del trabajador, se quiebran al mismo tiempo la unidad de clase y la capacidad opositiva. Además de por la desindicalización (pero, en cualquier caso, siempre relacionada con ella), la individualización se ve favorecida por las nuevas formas de remuneración, cada vez menos ligadas a un convenio colectivo nacional y a las tareas concretamente desempeñadas, y por el contrario cada vez más en función de las características individuales del átomo solitario, prestador de fuerza de trabajo, y de sus logros individuales.

Mediante el tránsito del contrato de tipo único al contrato singularizado, se quiebra, una vez más, la conciencia de clase. Se proyecta al trabajador a una condición de soledad, pero también de ilusoria convicción de que es capaz por sí solo de negociar con la altera pars sobre la base de sus habilidades y cualificaciones individuales, siempre retóricamente magnificadas por la ideología neoliberal en el mismo acto en que supedita integralmente la individualidad libre al poder omnipresente del capital. Por consiguiente, la desindicalización trae consigo la anulación de la idea misma de un convenio colectivo nacional válido de forma genérica para las distintas categorías específicas de trabajadores.

Ahora los portadores de capacidades laborales y desocializadas se relacionan exclusivamente y de forma individual con el polo del

Señor posburgués, sin la representación de una organización que les proteja e incapaces de comunicarse entre ellos y de dar vida a un movimiento de reivindicación colectiva de sus derechos y de lucha contra la parte que vive de la explotación de su trabajo.

Además, la variación contractual de tipo individual refuerza la competitividad antagonista entre los trabajadores. Anula cualquier solidaridad y favorece exclusivamente una pasión triste como es la desconfianza —tanto hacia el sindicato como hacia los demás trabajadores— y una práctica perjudicial como es la conflictividad horizontal entre las filas del Siervo precarizado. En términos generales, la individualización contractual y el eclipse del convenio colectivo nacional consagran el derecho soberano de la empresa frente al derecho del trabajador y privan al sindicato de su poder de negociación colectiva: el trabajador está cada vez más solo, y por consiguiente más débil.

A lo anterior cabe añadir que el dispositivo caníbal del competitivismo desencadenado horizontalmente entre los trabajadores se basa también en las prácticas empresariales, cada vez más generalizadas, de premiar al empleado más productivo y de la consiguiente penalización al empleado menos activo. De esa forma, en la apoteosis de la deshumanización de las relaciones humanas y en el quebrantamiento de toda ética solidaria, el mito de la prestación individual y del eficientismo productivista coloniza el imaginario de quienes tendrían el máximo interés en oponerse a él. Por otra parte, cada vez más a menudo la consecuencia es que, para poder sobrevivir a los electrizantes ritmos del nuevo modo de producción bajo el estandarte de la new economy, se induce al trabajador a consumir sustancias como las drogas y los psicofármacos a modo de apoyo funcional y de relajante complementario. También por esa vía, las drogas se reafirman como un poderoso instrumento en manos de los dominantes (que promocionan activamente su legalización integral), que ya se utilizó en las décadas de 1960 y 1970 para adormecer la conciencia revolucionaria y, a partir de 1989, cuando de esa conciencia ya no quedaba más que un recuerdo, para intensificar la explotación del trabajo individualizado.

El nexo salarial fordista estaba estabilizado de forma fija y

colectiva, en relación con los acuerdos sectoriales y de categoría entre las organizaciones empresariales y las organizaciones sindicales. En cambio, en la era del precarismo posfordista, el salario está individualizado y desvinculado de cualquier referencia a un convenio colectivo nacional: varía de un caso a otro y no obedece a una negociación entre las asociaciones de ambas partes, sino a la imposición unilateral de la parte hegemónica. La reestructuración posfordista de la organización del trabajo ha provocado, al mismo tiempo, el colapso del sistema salarial.

Es evidente que el sindicato no está materialmente en condiciones de salvaguardar los intereses colectivos, allí donde los propios convenios ya no sean colectivos y a nivel nacional, sino individualizados y, por así decirlo, ad personam, que no se pueden remitir a un horizonte común que haga de los trabajadores individuales una clase unívocamente representable, un grupo cohesionado y organizado. La fragmentación de la clase, su descomposición atomista en un agregado plural y fraccionado, amorfo y horizontalmente antagónico, coherente con la esencia de una sociedad construida de un modo no social como es la sociedad de estructura capitalista, permite que la élite financiera aniquile a priori las condiciones mismas para la constitución de una conciencia compartida del precariado, sobre cuyos cimientos pueda cobrar forma la protesta operativa del nuevo modo posburgués, posproletario y ultracapitalista de la producción flexible just in time.

Eso dificulta organizar a la masa de los trabajadores, que no se sienten parte de una clase, sino individuos independientes, libres portadores de competencias y capacidades, emprendedores de sí mismos, y narcisistamente en pos de su éxito profesional en la arena global de la competencia. La para-sí-dad de clase ha sido aniquilada a través de las multiformes prácticas de atomización consumista del mundo social. Entre los trabajadores ya no se desarrolla ese idem sentire basado en la comunidad de intereses ideales y materiales que, en el pasado, daba lugar a las movilizaciones callejeras y a las reivindicaciones colectivas, organizadas sindicalmente y basadas en la perspectiva mesiánica de la salvación inmanente, inminente y compartida.

También desde ese punto de vista aflora cristalinamente el carácter no social de la sociedad flexible. Cada una de las mónadas de fuerza de trabajo intermitente ya depende individualmente de su empleador, sin ningún tipo de mediación sindical ni contactos solidarios con los demás prestadores de fuerza de trabajo, es decir en ausencia de esas estructuras que habían conferido derechos y dignidad a los trabajadores, haciendo de la debilidad del individuo una fuerza socialmente organizada.

El capital flexible y absoluto forja a su imagen y semejanza una sociedad no social, neodarwinianamente formada por individuos desarraigados y carentes de un fundamento ético comunitario, competitivos y no solidarios, dispuestos a pelearse entre ellos y nunca contra quien, desde arriba, obtiene beneficios de su situación de miseria, incertidumbre, competencia y desorganización. En consonancia con los procesos deseticizadores posburgueses y posproletarios, la disolución del sindicato, exactamente igual que la disolución del Estado, obedece al proceso, todo menos neutral, de eliminación, a manos del Señor vencedor, de esa «disciplina emprendida con conciencia» [89], como Hegel denomina el Estado y sus raíces éticas, capaces de limitar y controlar los desmedidos apetitos del polo dominante.

Ahora el trabajador se halla, de nuevo, solo ante el capital y sus leyes. Por otra parte, los procesos en curso de individualización del trabajo provocan la formación de narraciones siempre en singular, donde desaparece la primera persona del plural. La dolida lamentación del yo subalterno y resignado derroca a la conciencia colectiva antagonista del proletario reivindicativo y organizado.

Como hemos aclarado al mencionar el paisaje social de los ermitaños de masa aquejados de un grave desencanto e íntegramente cosificados, «la fragmentación de la clase trabajadora y la progresiva individualización de los contratos de trabajo impiden que el individuo posmoderno se sienta parte integrante de un “nosotros colectivo” capaz de organizarse a sí mismo y de luchar para hacer valer sus derechos» [90].

8.5. Insociable sociabilidad y mito del emprendedor de sí mismo

La competencia aísla a los individuos, no solo a los burgueses, sino más aún a los proletarios, enfrentándolos unos a otros, a pesar de que los aglutine [41] .

K. MARX, F. ENGELS, La ideología alemana

La abolición de los convenios colectivos nacionales y, de forma convergente, el paso a la negociación empresarial, cuando no individual, disuelve la propia idea de una entidad sindical que salvaguarde colectivamente a los trabajadores como clase, también si tenemos en cuenta que estos dejan de sentirse, propiamente, una clase, y se perciben individualmente, cada vez más, y conforme a una parábola ideológica, todo menos neutral, como empresarios de sí mismos.

Como se ha señalado [91], el espíritu del capitalismo se corresponde con esa ideología difundida por doquier que es capaz de justificar el compromiso con el marco del fanatismo económico incluso por parte de quienes, en teoría, son portadores de intereses opuestos. A partir de 1989 esa tendencia aflora de forma adamantina en la implicación ideológica de los dominados en la alergia generalizada a las organizaciones sindicales —una intolerancia arteramente gestionada por el poder con vistas a su eliminación ya programada — además de en la adhesión automática a la ética neoliberal del individuo emprendedor de sí mismo y apóstol del culto de la competencia generalizada como fundamento de la insociable sociabilidad del market system de libres consumos y libres costumbres [92].

Como es evidente, la libre competencia demuestra ser coherente con los procesos de individualización y de desindicalización,

además de con los rasgos más específicos de la época del narcisismo de masas, ya que a la solidaridad de clase le contrapone el mito del self made man, del individuo todopoderoso y competitivo que puede hacerse valer merced a su talento y sus virtudes. La «sociedad de la prestación» redefine a todos sus súbditos —sea cual sea su posición social real— como «sujetos de prestación», es decir como actores en los procesos de venta y adquisición de sus propias prestaciones individuales en el open space del mercado desregulado y del Leviatán posnacional [93].

Si es cierto que «el empleo por tiempo indefinido se está pulverizando en distintas modalidades difusas de auto-empresariado, de trabajo formalmente autónomo, de contratos temporales» [94], de ahí se desprenden, además de la ya mencionada precarización de los contratos y de las existencias, dos consecuencias dignas de destacar, a las que ya hemos aludido y sobre las que es preciso detenerse: a) la generalización de la lógica de la competencia incluso entre el polo al que más le interesa rechazarla; y b) la individualización extrema de la propia clase-que-vive-del-trabajo.

Gracias a la universalización ficticia del modelo del emprendedor, la ley de la competencia se convierte en el paradigma absoluto y válido para cualquier individuo, redefinido como átomo competitivista. En otras palabras, ahora se presenta como norma válida para toda la sociedad la ley de la competencia, en razón de la cual cada uno compite antagónicamente, no colabora de forma solidaria y, en verdad, solo triunfan los más fuertes. La subalternidad de los dominados alcanza su máximo nivel cuando estos asumen la visión de los dominantes, que siempre protege su propia hegemonía. Ahora la lucha vertical entre explotados y explotadores ha sido sustituida por la horizontalidad de la bellum omnium contra omnes del nuevo estado natural capitalista de la competitividad individual generalizada, entre sujetos vaciados de todo ideal que no sea la reafirmación competitiva de su propio yo atomizado.

De forma convergente con la dependencia del régimen competitivo, la individualización antagonista pasa a ser una prerrogativa esencial del precariado. La plebe precarizada metaboliza el simulacro de la

sociedad creado por el capital y sus agentes a su imagen y semejanza, es decir el plano liso del sistema de las necesidades deseticizado para competitors individuales e insociablemente sociables.

La crematística flexible y deseticizada fomenta en todos los ámbitos los procesos de subjetivación individualizadora y anticomunitaria. Pulverizando cualquier forma de cohesión de las comunidades, produce, por medio de una nueva ingeniería antropológica, sujetos aislados y separados, competitivos y privados, coherentes con la esencia de la nueva sociedad de control que gobierna por el procedimiento de separar, de individualizar y de romper los lazos éticos comunitarios y solidarios.

Fisiológicamente solo y en competencia con sus semejantes, a los que considera competidores, el emprendedor como nuevo paradigma antropológico generalizado y falsamente interclasista, coherente con el perfil dominante de la empresa total, supone el súmmum de la individualización radical y competitiva de las formas de la «subjetividad falsa y cosificada» [95]. Posburgués y posproletario, el paradigma falsamente universalizado del emprendedor de sí mismo coincide con el nuevo perfil del superhombre atomizado, consumidor posidentitario, un competidor caracterizado por su cinismo avanzado, y siempre en busca de plusvalor y de plusdisfrute, ajeno a lo social, con sus esferas de comfort individual garantizado [96].

En el horizonte histórico del mundialismo desoberanizado y líquido-financiero, predomina la figura de la supresión forzosa de cualquier posible alusión a los sujetos históricos colectivos, desde los pueblos hasta las clases, desde las naciones hasta los Estados. A pesar de su heterogeneidad, esas subjetividades sociales engendraban posibles soluciones corales que iban más allá de la subjetividad individual del sujeto privatizado, unas soluciones vinculadas a unos proyectos intersubjetivos de una duración mayor que la existencia del yo empírico.

En un escenario de mundialización avanzada, la única subjetividad reconocida y admitida es la del individuo solitario, insociablemente sociable y altamente competitivo (el individu privatisé que menciona Cornelius Castoriadis) [97], desde el businessman

consagrado hasta el startupper arrollador, cínico, cosmopolita, sin fronteras y sin arraigo tangible ni intangible. El sistema de las necesidades deseticizado diluye toda subjetividad comunitaria y toda raíz ética estable en el flujo de unos capitales y de unas finanzas con circulación ilimitada y movimiento omnidireccional, pero también en el atomismo de las soledades competitivas unidas por el frágil nexo del do ut des. Consigue que los dominados, en vez de luchar todos juntos para subvertir el orden que les ha convertido en miembros de la clase subalterna, compitan individualmente entre sí en horizontal a fin de que cada uno reafirme su individualidad competitiva a expensas de la de los demás.

Por su propia esencia, la ideología globalista se basa en la disolución preventiva de las identidades de los sujetos colectivos (clases y pueblos, Estados y naciones, sindicatos y grupos solidarios) —es decir de las únicas subjetividades capaces de una ética comunitaria solidaria y de una acción revolucionaria concreta— y en la posterior economización integral del individuo abstracto y neutro, indiferenciado y deseante, apátrida y de movilidad ilimitada, igual que todas las demás mercancías, en los espacios libres del mercado global desregulado y despolitizado.

El hecho de que la ética neoliberal del emprendedor como único perfil humano tolerado también haya sido asimilada por el Siervo posproletario es revelador, una vez más, de la subalternidad cultural e ideológica a la que este ha sido arrojado, pero también de la fragmentación de la conciencia de clase como objetivo alcanzado por parte del Señor globalista.

Al igual que los empresarios deslocalizadores y mundializadores, titulares de las multinacionales y de las sociedades off-shore, ahora los trabajadores de la masa precarizada y neo-servil se sienten en competencia entre ellos. Perciben a su semejante no como otro siervo con el que unirse y librar una batalla común y solidaria de protesta operativa contra el mundo que quiere esclavizarlos, sino como un competidor en el mercado al que desbancar conforme a las leyes de la competencia, como otro átomo competitivo con el que relacionarse únicamente sobre la base de la norma insociablemente sociable del do ut des. Prevalece la figura del individuo abstracto y monádico, desvinculado incluso del vínculo de clase con sus

semejantes, ahora concebidos como competitors: es el homo globalis como nuevo consumidor deseante, abstracto y totalmente privado de los anteriores vínculos colectivos identitarios, que se han diluido gracias a la deseticización de la sociedad ahora reconfigurada como mercado competitivo.

La disolución del proletariado en el precariado posburgués y posproletario se manifiesta también como disgregación de la unidad de clase, posibilitada por la reconfiguración —real e ideológica— de los trabajadores como free-lance y como trabajadores autónomos, emprendedores precarios que no tienen nada más que sus brazos y sus neuronas para vender. En el marco de los procesos de individualización coherentes con la deseticización en curso, la solidaridad de clase característica del antiguo proletariado ha sido sustituida por ese competitivismo individualista de los Yos precarizados que, haciéndose ilusiones de que son emprendedores y no simples explotados, se conciben como átomos egoístas en pos de su éxito individual, un éxito que por eso mismo está escindido de los destinos ajenos, cuando no directamente dependiente de la desgracia ajena [98].

La difusión capilar y fingidamente interclasista del mito del emprendedor de sí mismo marca el punto máximo tanto de la lógica de vaciamiento individualista y competitivo de la eticidad comunitaria solidaria como del proceso de horizontalización del conflicto, es decir de la dinámica por la que la clase del Señor y de los oratores que la completan ideológicamente quiebran y fragmentan con éxito la forma del tradicional enfrentamiento biunívoco vertical entre la base de los explotados y el vértice de los explotadores: ahora los siervos están en competencia competitiva entre ellos de la forma más extrema. La comunidad ética solidaria y la conciencia de clase se disuelven en nombre de la monadología liberal y del nuevo sistema del atomismo sociablemente insociable de los átomos en competencia dentro de la jaula de acero de la sociedad mercantilizada y de competitividad ilimitada.

Gracias a los servicios retóricos, y cada vez más rimbombantes, que presta la fábrica de los consensos televisiva y periodística, el ideal robinsoniano de la sociedad competitiva, con el consiguiente American dream del self made man, ha sido interiorizado incluso

por el Siervo, que deja de orientarse como clase solidaria en pos de su emancipación. Ahora los dominados se hacen ilusiones de que son emprendedores, tanto o más que los que, en el polo opuesto, realmente detentan los medios de producción.

Por esta vía, como se ha señalado, la figura vertical de la explotación de clase ha sido sustituida ideológicamente por la figura horizontal del campo global de los libres emprendedores de sí mismos en el espacio neutral del mercado liberalizado y ya libre de cualquier límite material e inmaterial superviviente. En otras palabras, el conflicto entre el Siervo y el Señor, entre el trabajo y el capital, se hace añicos y se descompone en la retórica engañosa de los emprendedores equivalentes en régimen horizontal y no asimétrico de una competencia libre y pluralista: un régimen donde cada cual es un átomo en la retícula empresarial planetaria, libre e igual respecto a todos los demás, llamado «a presentarse ilusoriamente como primer agente, como dueño indiscutible de su agency» [99].

Ahora la conflictividad vertical entre Siervo y Señor resulta invisible, justo en el momento en que se está desplegando en su forma más radical (la masacre de clase), dado que queda oculta tras la ficticia redefinición de la sociedad en términos de una open society con despotismo financiero incorporado, de un agregado socialmente insociable de emprendedores de sí mismos y portadores de la misma visión del mundo y del mismo competitivismo egoísta. El nuevo competitivismo para átomos competitivos y antisolidarios contribuye a la disolución tanto de la burguesía como del proletariado en la nueva pauper class atomizada, en el nuevo magma neoplebeyo y anónimo, formado por unidades seriadas competitivas de consumo de mercancías-objeto y de mercancías-disfrute.

Mediante esa ficticia negación del clasismo y del antagonismo entre Siervo y Señor, la subjetividad se anima y se modela intrínsecamente conforme al imperativo de la competitividad individual, de la libre iniciativa, de la inversión en la autonomía profesional de uno mismo y en el abandono de cualquier vínculo con los demás que no esté modelado según la lógica empresarial [100]. Incluso en ese aspecto, el capital no deja de presentarse como una

«empresa mundial de subjetivación» [101], según la definición de Deleuze y Guattari.

Con sus derivas robinsonianas, la economía de mercado sigue ocultando que —como ha demostrado, entre otros, Louis Dumont [102]— la categoría del individuo, lejos de ser innata y natural, es en sí un producto histórico, social y cultural relacionado con las lógicas de la modernidad, que aspiran a disolver cualquier comunidad y a recomponer —por lo menos de Hobbes en adelante — los átomos en liza del régimen competitivo, elevado a status naturae, conforme a las formas de la insociable sociabilidad.

Contra esta tendencia ideológica es preciso recalcar, con Aristóteles y Hegel, el carácter comunitario del individuo —que históricamente se constituye sobre el terreno de la comunidad concreta, como una abstracción suya— y, con Simondon, esforzarnos por «conocer al individuo a través de la individualidad en vez de la individualidad a través del individuo» [103]. No es el individuo el que engendra la comunidad, según el modelo contractual à la Hobbes y à la Locke: por el contrario, es la comunidad concreta la que hace posible el libre desarrollo de las individualidades.

Siempre en el ámbito de los procesos de subjetivación, pensemos aunque solo sea, entre muchas, en la figura orwellianamente denominada del «trabajo parasubordinado» (o sea de falso trabajador autónomo, porque es económicamente dependiente), por la que se camuflan como profesionales libres dotados de autonomía y de elección a los empleados infrarremunerados y sin derechos, carentes de salvaguardas y sometidos a las reglas del empleador.

Así, la fábrica y la empresa dejan de ser el lugar donde se manifiestan la convergencia de clase y la solidaridad proyectual de los explotados. Ambas se reconfiguran como la arena competitiva donde el emprendedor de sí mismo compite con todos los demás, en el marco de una descolectivización cada vez más acentuada del pensamiento y de la acción. Como hemos mostrado, la comunidad ética ha sido sustituida por el nuevo status naturae de la empresa total de hobbesiana memoria: la lucha de clases cede el paso a la bellum omnium contra omnes característico de la sociedad competitiva.

Ahora la salvación ya no se concibe como una cuestión de clase, sino, en la apoteosis de la ética protestante secularizada, como el resultado del éxito profesional de un individuo que ha encauzado a su favor las condiciones de la jaula de acero donde es, al igual que todos los demás, emprendedor de sí mismo. El hecho de que se inste a los trabajadores a reinventarse como «empresarios de su propio capital humano empresarial» [104], según la definición de Habermas, determina al mismo tiempo la redefinición del nexo entre la parte del trabajador y la parte del empleador en términos de un intercambio entre dos entidades empresariales ubicadas en los polos opuestos de un mismo eje de negociación. El individuo mismo se redefine como empresa viviente (o, alternativamente, como «capital humano»), llamada a competir con todas las demás conforme a la lógica competitivista elevada al rango de única razón del mundo. La competencia desregulada entre empresas en el plano liso del sistema de las necesidades globalizado se ve redoblada por la competencia entre unos individuos empresarizados y concebidos como empresas competitivas ajenas a toda relación que no sea la que se basa en el utilitarismo adquisitivo.

El antagonismo entre Siervo y Señor, una vez más, se oculta mediante la ilusoria reconfiguración de ambos como emprendedores y, por consiguiente, como portadores de idénticos intereses, como sujetos perfectamente iguales, como individuos aislados en busca de su éxito personal.

8.6. Individualismo competitivo para conciencias posmodernizadas

Se trata de conseguir la colaboración de los trabajadores en la materialización del beneficio capitalista.

L. BOLTANSKI, E. CHIAPELLO,

Il nuovo spirito del capitalismo

En este proceso de artera ocultación de la conflictividad y de la dialéctica entre Siervo y Señor, como es obvio, las nuevas modalidades contractuales atípicas desempeñan un papel decisivo. Además de individualizar los contratos, los nuevos tipos de contratos hacen del trabajador un mero prestador errante de competencias y productos, remunerado con prestaciones de servicio y ya no con un salario fijo. La desalarización culmina con la redefinición ficticia y engañosa de los precarios como trabajadores «autónomos» y, por consiguiente, como emprendedores de su cuerpo y de su mente, transfigurados en empresas capitalistas.

Por esa vía se simula que el nexo intrínsecamente desigual entre trabajador y capitalista es un intercambio paritario entre sujetos que establecen una pura relación comercial libre, basada en la persecución de los mismos intereses y en la misma visión empresarial del trabajo. Ahora ya no hay un Siervo y un Señor, frente a frente, con perspectivas e intereses irreconciliables, sino dos emprendedores de sí mismos, portadores de la misma visión del mundo, del mismo individualismo competitivo y del mismo desentendimiento irresponsable del destino del resto de la humanidad.

El conflicto entre dos clases en lucha, una (la burguesía orgánica del

capital) para reforzar su propio dominio y otra (el proletariado y la conciencia infeliz burguesa) para acabar con cualquier forma de explotación, se eclipsa. En su lugar subsiste, por un lado, el conflicto económico, es decir la competencia entre competitors privatizados que no aspiran a acabar con el reino de la explotación y de la alienación sino —con idénticas perspectivas— a triunfar individualmente en sus espacios; y por otro lado, la lucha de clase sobrevive en la ya mencionada forma de la rebelión de las élites posburguesas y ultracapitalistas.

Incluso el polo del Siervo, redefinido como atomismo de los emprendedores de sí mismos, ha interiorizado el anuncio que hace Hume en el Tratado de la naturaleza humana —meollo secreto de la ideología competitivista— por el cual resultaría plenamente razonable, para el yo individual, preferir la destrucción del mundo entero a la posibilidad de sufrir un arañazo en un dedo [105]. De esa forma, el nexo de fuerza capitalista logra desactivar el antagonismo y, al mismo tiempo, conseguir la colaboración activa del Siervo en la materialización del beneficio capitalista.

Este segundo aspecto no es menos importante que el primero, si tenemos en cuenta que el capital triunfa en la medida que logra obtener la colaboración activa de la clase que debería oponerse a él [106]. En la fase fordista dicha colaboración se conseguía por medio de una justicia social mínima y de la integración, además de a través de unos salarios suficientemente altos, que posibilitaban que el Siervo adquiriera las mercancías que él mismo producía. Hoy, en cambio, esa colaboración se consigue mediante el falso mito de la realización universal del yo empresarial, capaz, tan solo a base de su propio talento personal, de maximizar los beneficios y de triunfar en la competitividad con los demás trabajadores, también ellos reducidos a meros competidores antagonistas y ajenos a cualquier vínculo solidario de clase.

El discurso del capitalista, que hace palanca en el yo esculpido narcisistamente en el ámbito ético y estético, y en el yo emprendedor de sí mismo en lo económico, provoca necesariamente la exclusión de quien, por distintas razones, no consigue imponerse en la arena de la competitividad global y, por eso mismo, se enfrenta a una pobreza y a una desigualdad de la que él debe

considerarse el único responsable, en la ya habitual transformación de las contradicciones sistémicas en malestares biográficos individuales.

Los pobres y los precarios, los parados y los emprendedores fallidos y convertidos en parte de la nueva plebe feudal tienen que ser constantemente inducidos a creer que son gestores de sí mismos y, por consiguiente, también los exclusivos responsables de sus naufragios laborales y existenciales, achacables no a la irracionalidad del clasismo global, sino a su incapacidad individual de tener éxito como empresarios en el mercado competitivo del capital humano [107]. Una vez más, se desactiva la posible rebelión solidaria contra el modo de producción capitalista mediante la atribución ideológica —aceptada por el mismo Siervo— de las responsabilidades sistémicas a los individuos empresariales.

La irracionalidad de un cosmos social que predica la libre competencia entre individuos igualmente libres y que, al mismo tiempo, asigna desde el nacimiento oportunidades distintas conforme a unas bases clasistas queda oculta, de nuevo, bajo el barniz ideológico del mito competitivo del emprendedor de sí mismo, responsable tanto de sus éxitos como de sus fracasos.

En realidad, para desmontar esta gran narración bastaría simplemente con recordar la escena cada vez más generalizada de posmodernidad ordinaria de los niños pobres en el corazón de las metrópolis opulentas; una escena que sirve, por sí sola, para demostrar la falsedad del teorema por el que la pobreza y la riqueza serían el resultado de las decisiones individuales y de la capacidad empresarial de cada cual, cuando por el contrario dependen demasiado a menudo del mero azar del nacimiento (la Geworfenheit, el «arrojamiento» de heideggeriana memoria) o, en cualquier caso, de la asimetría de las posiciones de partida.

Por otra parte, el proceso de borrado de la identificación social también se ve favorecido por las prácticas del consumo. En los símbolos consumistas se identifican tanto los siervos como los señores, igualados cualitativamente y muy diferenciados cuantitativamente. Por esa vía se produce una inédita identificación consumista, basada en un falso igualitarismo que, en forma de homologación de las masas, oculta el nexo conflictivo de clase y

elimina de manera ficticia las identidades heterogéneas que subdividen la sociedad en siervos y señores.

En la figura del consumidor se oculta falsamente la conflictividad de clase sobre la que en realidad está estructurada la sociedad del capital. Siervos y señores se identifican en los mismos productos, en los mismos símbolos —los iconos del capital— y en los mismos gustos, que ahora se han vuelto global. Comparten, de hecho, la misma perspectiva y la misma visión del mundo como sistema de las necesidades «libre» de residuos éticos que puedan entorpecer la extensión ilimitada de la forma mercancía y de la lógica competitiva. Las mentalidades de la clase del Trabajo y de la clase del Capital, que desde siempre se han adherido a unos valores y unos símbolos no coincidentes, llegan por primera vez a superponerse mediante su colonización a manos de la homologación consumista. Un ejemplo emblemático de ello es, inter alia, el mito posmoderno globalizado del iPhone, un producto que uniformiza en los gustos extendidos a nivel planetario a Siervos y Señores, a orientales y a occidentales.

Por lo demás, el propio sintagma «capital humano» hoy en boga —la enésima fórmula típica del capitalismo lingüístico— contribuye, de forma todo menos marginal, a esconder subrepticiamente las condiciones por las que se revaloriza el valor, es decir la explotación y el clasismo, el plustrabajo y el robo de tiempo ajeno. Más exactamente, el hecho de que se clasifique a los seres humanos con contrato temporal como «capital humano» forma parte de pleno derecho de una lógica ideológica específica que hace que parezca capital lo que en realidad es su antítesis (el trabajo vivo); y que, para colmo, lo genera, lo mistifica, e invierte nominalmente las relaciones reales.

Eso produce la ilusión de un escenario pacificado, donde todo el mundo está rigurosamente posicionado en el mismo bando que el capital, en calidad de emprendedor de sí mismo, de startupper viviente y que se autorrevaloriza, portador de los mismos intereses y, por consiguiente, en una situación tal por la que, en última instancia, nadie saldrá derrotado, a menos que sea incapaz de rentabilizar el capital humano que es intrínsecamente esa persona, la empresa viviente donde se asientan el corazón, el cuerpo y la

mente.

En este diáfano teatro de las ideologías, donde las relaciones clasistas reales quedan ocultas gracias a los servicios prestados por la neolengua liberal, se redefine a los explotados como «excluidos», se rebautiza a los trabajadores precarios como «emprendedores» responsables de su propio naufragio y se redesigna la explotación como «cooperación» entre iguales. El campo de contradicciones en que se resuelve la sociedad cosificada y centrada en la antítesis entre Capital y Trabajo se oculta de forma ficticia mediante una pacificación lingüística, ideológica y narrativa que presenta al reino del capital como espacio de realización de las libertades individuales de todos, omnes et singulatim.

De ahí se deriva la paradoja, cada vez más frecuente, de los neoesclavos precarios que a duras penas llegan a asegurarse el pan de cada día y que se ofrecen, en sus currículos, como account managers, como project managers o como self-employed (falso autónomo, parasubordinado, colaborador externo, etcétera), al haber interiorizado el mito del éxito, de la competitividad y de la actitud emprendedora como valor mimético [108]. Esclavos de hecho, están convencidos de que se encuentran en el mismo bando que el Señor en calidad de emprendedores de sí mismos.

El Señor deja de ser objeto de conflicto antagonista, y así empieza a ser objeto de admiración y de mimetismo por parte de los condenados de la globalización, que sufren sus agresiones y su explotación cotidianamente. Los mitos de las plebes con conciencia posmodernizada ya no son los que liberaron a su pueblo del colonialismo ni los héroes revolucionarios (de Lenin al Che Guevara), sino los empresarios de éxito y el businessman que se impone en la arena competitiva sin fronteras. Para la massa damnata de las plebes posmodernas, esos empresarios pasan de ser enemigos de clase (eso es lo que son, y así se les consideraba originalmente) a otros tantos mitos de los que recabar inspiración mimética.

La comunidad ética solidaria se diluye en la nueva figura del sistema de las necesidades deseticizado y poblado exclusivamente por átomos competitivos con un perfil ora de self-employed, ora de businessman, ora de startupper con success stories que contar y, en

cualquier caso, con el perfil de una individualidad monádica «capaz de actuar por su cuenta y de evolucionar en función de sus propias motivaciones internas» [109]. La propia utopía se privatiza de forma individualista. Deja de coincidir con el sueño hecho realidad de un mañana liberado y de una ciudad futura más solidaria: y empieza a concebirse como éxito individual del businessman que consigue hacerse valer triunfalmente en la bellum omnium contra omnes de la competitividad sin fronteras.

Estos escenarios de la neolengua corriente validan, una vez más, las tesis de Gramsci y de Althusser por las que, respectivamente, decir la verdad es siempre revolucionario y el primer deber consiste en no contarnos milongas a nosotros mismos; por ello, la misión del pensamiento crítico consiste en la desarticulación de la neolengua y, al mismo tiempo, en la problematización de lo que pretende ser obvio y natural. Por otra parte, también es coherente con estas dinámicas el cambio telúrico de la configuración de la previsión social. Dicha configuración ha dejado de ser una reserva de una parte del salario para transformarse en un seguro de tipo privado contra futuros riesgos, una libre decisión de un trabajador que se ha convertido en emprendedor de sí mismo, y que está ilusoriamente convencido de ser, en el fondo, un igual del capitalista que tiene delante.

Gracias a esa «remodelación del trabajo por cuenta ajena bajo la apariencia de un empresario» [110], el individuo se hace cargo de sí mismo, cuando en realidad depende de terceros. Gestiona los riesgos como si fueran suyos y como si él mismo fuera un mero capital de riesgo, en una ocultación integral de que él es y sigue siendo trabajo vivo a disposición del capital, una fuerza de trabajo que, para seguir existiendo, tiene que encontrar un comprador que haga posible su revalorización concreta.

Se trata, en rigor, del lógico resultado de esa individualización contractual que, además de aniquilar los sindicatos, crea en los trabajadores la ilusión de que ellos mismos son señores y no siervos: y, al mismo tiempo, hace del yo individual una empresa capitalista ubicada en el centro de la persona humana. La vida misma, en consonancia con el ya mencionado paradigma bioeconómico, se convierte por completo en una empresa, en una constante fuente de

beneficios y de búsqueda del éxito empresarial, en la enésima anulación de la línea divisoria entre el tiempo de la existencia y el tiempo del trabajo, entre el lugar de la vida y el lugar del plusvalor [111].

En conjunto, el dominio de la acumulación flexible reconduce al modelo de la empresa total y de ese riesgo empresarial que desarticula tanto la estabilidad existencial como la laboral. De ahí se desprende la centralidad de la «forma-empresa como matriz de la subjetividad contemporánea» [112], centrada en mutación del sujeto en un business plan viviente y en la asunción del mundo entero como empresa capitalista competitiva.

De esa forma, lo que prevalece es un obsceno modelo único que, a la vez, controla y mortifica, en la medida en que considera y trata de una manera análoga, como si fueran una misma realidad, colegios y empresas, hospitales y bancos, inversiones financieras y vidas humanas, proyectos de empresa y sueños de libertad; según el análisis marxiano, en el régimen del mercado, «un tomo de Propercio y 8 onzas de rapé pueden asumir el mismo valor de cambio, a pesar de la disparidad de los valores de uso del tabaco y de la elegía» [113].

Bajo una mirada no colonizada por la lógica mercantil, ese proceso de empresarización sin reservas del trabajo presenta un ineludible valor subjetivador y sojuzgador [114], sobre todo debido a la severa y panóptica autodisciplina a la que ahora está sometido el trabajador. Este está llamado a interiorizar los principios del riesgo y de la responsabilidad empresarial, con lo que a todos los efectos se está adhiriendo a los cánones de la nueva razón del mundo neoliberal. Por ello tiene que asimilar la flexibilidad y la precariedad como condiciones fisiológicas tanto del trabajo como de la existencia, renunciando a advertir esa irracionalidad que las distingue intrínsecamente. La supeditación de la vida misma a la lógica empresarial implica, necesariamente, la extensión, hasta llegar a envolverlo todo, del riesgo empresarial a la totalidad del mundo de la vida, una vez más redefinida conforme a las lógicas de la flexibilidad y de la desestabilización características de la lean production.

El hecho de que, en el paso del fordismo a la acumulación flexible,

el trabajo se vuelva más intangible, cognitivo y neuronal, pero también más aislado y competitivo, y que varíe rápidamente en los lugares, en los tiempos y en los contratos en función de la persona, conforme a lo que podría denominarse con todo derecho una auténtica fluidificación del mundo del trabajo, también permite comprender mejor el ya mencionado nexo entre precariedad, individualización y mito del emprendedor como paradigma universal.

Por lo demás, la precarización del trabajo favorece la constitución de un exceso de oferta y de un ejército industrial de reserva (incluso en la forma del subproletariado cognitivo o «cognitariado») que permite a los empleadores mantener unos niveles salariales más bajos y fomentar la competencia entre los trabajadores, a los que se induce ideológicamente a creerse emprendedores de sí mismos. Por su parte, el sindicato, en esta fase tan delicada y precaria —y es preciso decirlo— de su existencia, cuando está en constante riesgo de desaparición, tendrá que ser capaz de reconfigurarse, a fin de volver a lograr consensos y de acabar con el excesivo grado de burocratización que lo caracteriza actualmente. Tendrá que desarticular la barrera que hoy en día separa y fragmenta a los trabajadores fijos, a los trabajadores precarios y a los que presionan a las puertas del mercado de trabajo, para poder volver a organizar a los desorganizados, apartándolos del falso mito del self made man, y generar formas de acción solidarias y de clase con las que recomponer una «cadena social» de los trabajadores sindicados y, a la vez, de los trabajadores atípicos, a día de hoy carentes incluso de representación sindical [115]. De lo contrario, el sindicato estará condenado a extinguirse y a dejar que su espacio vacante vuelva a ser íntegramente ocupado por la competencia agonal entre los falsos emprendedores de sí mismos, en competencia por acceder a las filas del trabajo explotado e intermitente.

8.7. «La donna è mobile». Trabajo feminizado

El paradigma del homo economicus no cuadra con lo que los hombres y las mujeres son en realidad. Puede que no sean reducibles a meros seres humanos, a neutros económicos de sexo masculino o femenino.

I. ILLICH, Gender

La flexibilización de las masas va acompañada de otro proceso específico, que desde distintos ámbitos ha sido etiquetado como una inédita feminización del trabajo [116]. Esa expresión remite a un aspecto que es, a la vez, cuantitativo y cualitativo. En efecto, por un lado alude al hecho objetivo de que, en las últimas décadas, se ha registrado una altísima participación de las mujeres en el mercado de trabajo, y no raramente en puestos de primer orden. Gracias a los procesos de terciarización del capital, el porcentaje de personas de sexo femenino en cargos relevantes de gestión y administración aumentó, entre 1974 y 1986, del 15,9 al 34,5 por ciento en Canadá, del 8,8 al 20 por ciento en Suecia, del 18,5 al 37,05 en Estados Unidos, del 15 al 20,9 por ciento en la República Federal de Alemania [117]. Por otra parte, la expresión remite al carácter marcadamente femenino que han asumido las características del trabajo flexible posfordista. En otras palabras, cada vez más mujeres acceden al mundo del trabajo flexible y precario, y al mismo tiempo este, por su naturaleza, se va haciendo cada vez más femenino en sus modos y en sus características, sobre todo en lo que se refiere a la movilidad, a la inestabilidad y al marco cognitivo, neuronal e inmaterial [118].

En efecto, desde un punto de vista histórico, el trabajo femenino siempre se ha caracterizado por esas prerrogativas que ahora la

flexibilización de la fase absoluta tiende a hacer universalmente válidas más allá de cualquier barrera de género. La misma duplicidad que tradicionalmente, desde su acceso al mundo del trabajo, convirtió a las mujeres en madres y a la vez en trabajadoras, obligándolas a todos los efectos a ejercer, a menudo de forma simultánea, múltiples actividades, con constantes variaciones e incesantes superposiciones entre los segmentos de tiempo laboral y de tiempo existencial, hoy en día pasa a ser la clave universal de la acumulación flexible y de la clase del precariado [119].

Así pues, históricamente el trabajo de las mujeres se presenta más fragmentado y discontinuo, irregular y menos regulado, además de peor remunerado con unos salarios au dessous de los sueldos masculinos. Este aspecto ha llevado a algunos a reproponer, declinado en sentido económico, el viejo adagio por el que «la donna è mobile» [120]. En virtud del execrable relato machista que históricamente las considera «inferiores» respecto al varón, las mujeres han sido objeto de un peor trato no solo en lo que respecta a su remuneración concreta, sino también en lo relativo a los horarios, a los ascensos y a las salvaguardas. Han sido obligadas a asumir dobles y triples funciones laborales, con unas fronteras temporales evanescentes, no solo entre cada una de ellas, sino también, estructuralmente, entre tiempos laborales y tiempos existenciales [121].

Esa condición, desde siempre reservada a las mujeres, hoy, con la acumulación flexible, pasa a ser el paradigma general y se ha extendido también a la población no femenina [122]: a merced de la new economy posfordista, toda la humanidad es móvil. En efecto, el trabajo de la fábrica fordista era por su propia naturaleza intrínsecamente masculino (a pesar de que, como es bien sabido, los brazos femeninos no estaban excluidos, ni mucho menos), centrado en la fuerza y en actividades que tendían a requerir esfuerzos, musculatura y un enorme despliegue de energía. Con el tránsito al paradigma flexible, la fábrica retrocede a un segundo plano, y en primer plano aparece la que ha sido definida como la «economía de la información» [123] o, alternativamente, el «capitalismo cognitivo» [124], basado en las neuronas más que en los músculos, en las cabezas más que en los cuerpos. Históricamente, ese tipo de trabajo lo

realizaban las mujeres en las oficinas, y hoy tiende a convertirse en un modelo universalmente válido, que viene a sustituir cada vez más a la vieja fábrica fordista [125].

Por esas razones, una vez más, el paso de la sociedad moderna (burguesa y proletaria) a la sociedad posmoderna (posburguesa y posproletaria), se presenta, desde el punto de vista de la producción, como un desplazamiento de la demanda desde los trabajos a tiempo completo, «masculinos» y manufactureros, a los trabajos a tiempo parcial, «femeninos» y localizados principalmente en los servicios. Por su parte, el proceso de terciarización característico de la nueva acumulación femenina y flexible se basa en el aumento de todos los trabajadores que en las empresas se dedican a actividades no directamente productivas, y en la creciente importancia del sector de los servicios en la economía, dirigidos tanto a las empresas como a las personas [126].

El tipo ideal de la fase fordista era el denominado male breadwinner, un varón adulto, padre de familia y único perceptor de ingresos. Con un contrato de trabajo mayoritariamente subordinado, por tiempo indefinido y a tiempo completo, dicho sujeto, al cabo de una formación profesional relativamente breve, ocupaba de forma estable y continuada el mismo empleo en la misma empresa (o en el mismo sector profesional) hasta que llegaba el momento de la jubilación.

Por el contrario, la condición precaria es femenina, en la medida en que tiende a universalizar el modelo dúctil y flexible sobre el que tradicionalmente se ha visto obligado a constituirse el trabajo de las mujeres [127]. En ese sentido, el trabajo de las mujeres constituía en el pasado, por así decirlo, un laboratorio ante litteram para la creación generalizada del modelo flexible de trabajo, oblicuo e infrarremunerado, intermitente y fragmentado, modular e hiperexplotado. En lugar de la emancipación de la mujer, el fundamentalismo liberal provoca una feminización de la sociedad, una generalización universal de la condición femenina, con peores condiciones salariales, con menos salvaguardas y menos estabilidad [128].

De esa forma, la mujer ha dejado de ser uno de los sexos y se ha convertido en un ideal universal y prescriptivo, con el consiguiente

imperativo de la desmasculinización integral de la sociedad, que desemboca en la siempre reiterada acusación contra el varón como figura autoritaria y agresiva, cuando no algo ya «superado» por la historia. Es, por ejemplo, lo que sostiene Telmo Pievani en un texto programático titulado Il maschio è inutile [El varón es inútil] (2014), donde la terminología científica darwiniana oculta una clarísima vocación ideológica y política: «En la naturaleza, el sexo débil es el sexo masculino, ya no cabe duda. El futuro evolutivo es mujer» [129].

Semejantes tesis, en las que se coagula el espíritu de los tiempos, han sido ampliamente difundidas. Basta con recordar, además, el texto de Aldo Cazzullo, con el inequívoco título de Las mujeres heredarán la tierra (2016), en cuyas páginas, al referirse a la era flexible, se plantea sin pudor «el siglo del sorpasso de la mujer sobre el varón» [130]. Se trata, para ser rigurosos, de unas tesis con un fuerte tono discriminatorio, que de facto aplican al género lo que en su día De Gobineau, no menos desafortunadamente, atribuía a las razas en su Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas, donde consideraba que había identificado una nueva raza superior [131].

Típica del nuevo Zeitgeist posburgués y flexible, la exaltación de la feminidad y la simultánea deslegitimación de la masculinidad se corresponden con un cambio paradigmático en el marco de la producción, que ha evolucionado a una fase que requiere intrínsecamente unas condiciones laborales que tradicionalmente se imponían a las mujeres, y que ahora están destinadas a generalizarse al margen del sexo de cada cual.

Como tampoco hay que olvidar que la ambigüedad y la escasa definición de los ámbitos y de los términos parecen ser, más que ninguna otra, la clave del trabajo femenino y, con él, del precariado [132]. Por ello, la expresión «feminización del trabajo» «se presenta como un modo de definir las características de un trabajo flexible y para consolidar unas modalidades laborales “más adecuadas” para las mujeres» [133], es decir actividades típicamente posfordistas, cognitivas más que físicas, precarias más que estables, inciertas, más que definidas [134].

Ese aspecto aflora cristalinamente con solo prestar atención a la práctica del trabajo a tiempo parcial, que originalmente se concibió

a medida para las mujeres, en consideración a su vida como madres [135]. Hoy esa práctica tiende a presuponerse como el contrato universalmente válido e íntegramente en beneficio del plustrabajo, ya que ese tipo de contrato se utiliza o bien para hacer más intermitente el empleo de la capacidad laboral (modulación del trabajo) o bien para remunerar a la mitad de su precio unos trabajos que, a todos los efectos, se presentan como empleos a tiempo completo (desalarización del trabajo) [136].

Efectivamente, el trabajo a tiempo parcial parece condensar las prerrogativas fundamentales de lo que históricamente fue el trabajo femenino, desde unos salarios más moderados hasta las menores posibilidades de ascenso, desde la menor inversión en formación hasta la flexibilidad de la prestación [137]. En particular, el trabajo a tiempo parcial, que hoy se ha convertido en una práctica universal, se caracteriza por tres tipologías distintas, pues se presenta como horizontal, como vertical y como mixto [138]. Es horizontal la modalidad que conlleva la reducción del horario laboral respecto a la jornada a tiempo completo. En cambio, se configura como vertical la que mantiene la jornada completa, pero limitada a periodos predeterminados en el transcurso de la semana, del mes, o incluso del año [139]. Por último, el trabajo a tiempo parcial mixto es el que se basa en la combinación con geometría variable de las dos tipologías anteriores [140].

Conforme a lo ya mencionado, las nuevas formas de producción y de gestión del trabajo se presentan esencialmente bajo el signo de la feminización, entendida tanto en relación con el papel cada vez más relevante —a nivel tanto cualitativo como cuantitativo— que desempeñan las mujeres en el campo ocupacional, como en relación con el carácter paradigmático que ha ido asumiendo esa modalidad de trabajo [141]. En efecto, el trabajo precario en cuanto tal está cada vez más en consonancia con las formas y los modos por los que antiguamente se caracterizaba la actividad femenina (polivalencia y multiactividad, intermitencia y actividad desempeñada desde casa) [142].

Por consiguiente, en la era de la acumulación flexible, se verifica estructuralmente ese proceso que ya había pronosticado Deleuze al delinear el «devenir mujer del trabajo» [143], porque ascienden al

rango de paradigma general lo fragmentado de la prestación y la complejidad de la dependencia que han sufrido las mujeres en carne viva a lo largo de las generaciones. También en ese aspecto, estructuralmente tiende a perderse la distinción entre hombre y mujer, que ha sido sustituida por el nuevo perfil del «yo global» [144] y del individuo unisex, que vende fuerza de trabajo intermitente y adquiere productos de usar y tirar, que se hace genéricamente femenino o masculino en función de las exigencias de la economía [145].

Por ello, en consonancia con la feminización del trabajo, en todos los puntos cardinales se está produciendo una feminización convergente de la sociedad. No solo la virilidad ha dejado de ser un valor en el Occidente posfordista, sino que este, de hecho, ha asumido íntegramente determinados valores, como la fragilidad y la debilidad, para decir adiós a la autoridad y a la fuerza. El propio Siervo, en su tránsito del proletariado al precariado, ha experimentado ese proceso de desempoderamiento: de ser un sujeto opositivo, antagonista y en lucha, hoy ha pasado a ser frágil y complaciente, ideológicamente reacio a la fuerza y al conflicto, y que no obstante sufre a diario, más dispuesto a pedir con deferencia que a conseguir luchando.

En consonancia con el orden del bloque histórico capitalista posterior a 1968, centrado en la eliminación de la autoridad y en la puesta en marcha de ese proceso de volatilización del padre que hoy ha llegado a su culminación, la sociedad feminizada, con su específica «cultura de la queja» —como la definía Hughes— [146], ensalza a la víctima como único héroe posible [147] y hace valer una condición de «matriarcado psicológico generalizado» [148], es decir, una especie de demonización permanente de cualquier valor «tradicionalmente masculino», que enseguida queda demonizado por la neolengua por ser inapelablemente «sexista», «machista» y «homófobo» [149].

Si, como ha mostrado Alain Badiou, el siglo XX, aun con su carga de violencia y crueldad, fue un «siglo heroico» [150], que intentó consolidar la existencia de lo que aún no existía, la época posterior a 1989 ha venido perfilándose como una era fisiológicamente antiheroica. Ha depuesto la figura misma del héroe, y la ha

reemplazado por la figura de la víctima, cuya característica fundamental consiste en que sufre y en que ha sido derrotada. En efecto, la lección que se deriva de ello es meridiana en su alcance, con una fuerte componente de adaptación: para el Siervo posproletario, el verdadero heroísmo consistiría en asumir la actitud de víctima pasiva y no violenta de los procesos de súper-explotación y de privación lineal de los derechos fundamentales a los que está sometido en el marco posterior a 1989.

La sociedad de la crematística dialéctica y de la fábrica fordista era de orden patriarcal, centrada en la disciplina y en las obligaciones, en una represión mortífera y en la violencia más execrable, pero también en el conflicto orgullosa y virilmente librado por el Siervo en nombre de su reconocimiento y de su emancipación en el campo de batalla. La sociedad de la fase absoluta propia de la volatilización del padre se vuelve matriarcal y femenina, centrada en un poder menos visible directamente y más fantasmático, que hace hincapié en las conciencias, en la desimbolización y en la sumisión con alegría de unos súbditos débiles y complacientes, a la espera de concesiones desde arriba, y que ya no están dispuestos a luchar.

El superhombre posburgués, posproletario y ultracapitalista es un individuo incapaz de expresar ningún tipo de autoridad ni de capacidad opositiva, es un individuo dócil, carente de conciencia de clase, de conciencia nacional y de conciencia de género. La subcultura de los actuales usos posmodernos del feminismo deben explicarse en relación con la nueva figura flexible y precaria del modo de producción: unos usos que, sin ninguna relación con las anteriores instancias del glorioso feminismo emancipativo y anticapitalista, figuran como mera ideología de acompañamiento de un capital que se ha vuelto él mismo femenino y desvirilizador [151]. La crítica feminista del capitalismo fordista, keynesiano y, de forma sinérgica, del modelo patriarcal, y en muchos aspectos machista, de sociedad, hoy en día propicia la santificación del nuevo capitalismo flexible líquido-financiero —permisivo más que disciplinario— para unas masas desempoderadas tanto en la forma de la prestación de la fuerza de trabajo (multitasking, cognitariado, trabajo a tiempo parcial, etcétera) como en las modalidades de la subordinación dócil e intrínsecamente no viril.

Concebida para la producción de una masa de siervos con un perfil complaciente y dócil, pasivo y victimista, carentes de la virtud proletaria (antagonismo, conflictividad, resistencia), y de la virtud burguesa (patriotismo, honor, fidelidad), hoy en día la desvirilización del hombre occidental está siendo activamente fomentada por la oligarquía financiera y por su clero regular y secular. La desvirilización de la sociedad avanza de la mano de una desfeminización de las mujeres, reducidas al rango de átomos unisex prestadores de fuerza de trabajo física y neuronal intermitente.

Por esa vía se produce el tránsito de un capitalismo masculino conservador y de derechas, coherente con la sociedad del pater familias y de los productores burgueses, de los trabajadores proletarios y de las necesidades, a un sistema de las necesidades femenino liberalizado y gauchiste, propio de una sociedad de consumidores intercambiables, únicamente diferenciados por las distintas cantidades de valor de cambio que poseen. Y, en este marco, la propia lucha contra el capitalismo autoritario y patriarcal acaba por convertirse hoy en día en la coartada para la aceptación del capitalismo femenino, flexible, permisivo, liberal-libertario y con unas relaciones sociales mercantilizadas [152]. Las luchas de la crematística global y de sus dos alas (derecha liberal e izquierda anarco-capitalista) contra los elementos burgueses y proletarios residuales es, al mismo tiempo, una batalla contra la figura del padre y de la virilidad, favorable a la llegada de un capitalismo absoluto, posburgués, posproletario y con una feminización integral del trabajo y de la sociedad.

Las propias reivindicaciones feministas de la actualidad pueden entenderse como manifestaciones del espíritu del market system absoluto y flexible [153]. Hoy el feminismo sobrevive exclusivamente como individualismo feminista, favorable al abandono del modelo paternalista, con vistas no precisamente al noble ideal de la emancipación universal, sino de la integración de la población femenina en el mercado global del trabajo flexible y precario; una integración en sí misma posibilitada por la desestructuración del modelo de la familia tradicional.

En ese sentido, el feminismo pasa a ser, malgré lui, un vector de la

modernización capitalista posburguesa y posproletaria, y de la supeditación integral del mundo de la vida a la lógica de la empresarización sin reservas. Es todo menos accidental que, en el orden del discurso dominante, la cuestión femenina no aparezca nunca como el escándalo de la desigualdad y de la súper-explotación salarial, sino siempre y solo como individualismo de la erradicación de las antiguas formas burguesas (despachadas indiscriminadamente por paternalistas, machistas y sexistas) y como triunfo de la nueva mujer directiva emancipada de los límites —demonizados a su vez por obsoletos e intrínsecamente autoritarios — de la maternidad, de la procreación y de las actividades relacionadas con la dimensión doméstica y familiar. Por lo demás, los eslóganes del nuevo feminismo individualista liberal-libertario, defensor de la emancipación capitalista de la mujer, ocultan, legitiman y glorifican los procesos muy concretos de supeditación real y simbólica de la población femenina al régimen del mercado de trabajo flexible y desalarizado, que iguala a las mujeres con los hombres, es decir, que las explota igual que a ellos.

Del benemérito feminismo solidario (fase dialéctica) que aspiraba a la emancipación humana mediante la liberación de la condición femenina de la explotación y de la violencia masculina, hemos pasado despreocupadamente al individualismo feminista (fase absoluta) de las reivindicaciones orgánicas del capital, siempre desvinculadas de la cuestión social y pensadas para fomentar la anulación de la especificidad femenina en el indiferenciado modelo unisex del individuo atomizado, consumidor sin cualidades y súper-explotado en el mundo del trabajo precarizado.

Además, una buena prueba de ello es que la lucha de las mujeres ha ido redefiniéndose cada vez más acusadamente como batalla por la conquista de los vértices de la sociedad, no precisamente con vistas a su derrocamiento. La emancipación concebida como igualdad y, por consiguiente, como libertad igual frente a la explotación económica, ha sido sustituida por una emancipación declinada en sentido individualista y competitivo, como posibilidad de que las personas de sexo femenino hagan valer egoístamente su ego, como hacen los hombres, en la sociedad competitiva.

Y así, el feminismo ha abdicado de su justa batalla para defender la

plena dignidad de las mujeres en cuanto tales, no como seres reducibles al paradigma masculino ni a la explotación que este imponía: se ha convertido en la cabeza del ariete del mercantilismo absoluto, en el vehículo para anular la feminidad de las mujeres, ahora íntegramente supeditadas al modelo unisex indiferenciado del consumidor anónimo y del prestador posidentitario y postradicional de fuerza de trabajo intermitente e infrarremunerada.

Da la impresión de que hoy en día el mito del emprendedor de sí mismo es el único horizonte de sentido por el que se mueven las reivindicaciones del feminismo individualista. Si la familia tradicional se basaba en el salario del marido y en los cuidados de la esposa a su prole, la familia flexible, donde aún esté presente, se basa en la obligación al trabajo precario y flexible, estructuralmente femenino, para ambos miembros de la pareja, reducidos al rango de mónadas intercambiables y de consumidores fabricados en serie e indiferenciados.

Si antes la mujer podía sentirse humillada, y no rara vez, ahora lo está doblemente. El nuevo paradigma flexible no contempla que las mujeres se queden en casa como madres a tiempo completo y, es más, liquida esa posibilidad por considerarla una ideología patriarcal y sexista: actúa en ese sentido no ya para liberar a las mujeres, sino para consolidar su esclavitud, para que sean a la vez madres y trabajadoras infrarremuneradas. Por consiguiente, para la población femenina el tránsito de la sociedad patriarcal a una sociedad íntegramente feminizada se ha configurado como el tránsito de un ordenamiento injusto a uno doblemente injusto.

El capital líquido-financiero no admite la existencia de mujeres y hombres, de madres y padres. Necesita el nuevo perfil del consumidor global unisex, masculinizado en el ámbito laboral y feminizado en las costumbres: masculinizado en el ámbito laboral, ya que en la sociedad del free market ilimitado, todos, sin excepción, han de ser explotados en las modalidades del precariado laboral y en la esfera de la extracción del plustrabajo; un perfil desempoderado en las costumbres, ya que prevalecen el código de la docilidad complaciente, del victimismo posheroico y de la desvirilización generalizada.

8.8. El cine y la fábrica: imágenes de la alienación

No dejéis que os impresione la palabra abstracta libertad. ¿Libertad de quién? No se trata de la libertad de un individuo en presencia de otro individuo. Es la libertad que tiene el capital para aplastar al trabajador [42] .

K. MARX, Discurso sobre el libre intercambio

Desde siempre existe una relación todo menos simple y lineal entre el cine y el mundo de las fábricas; una relación que en apariencia puede ubicarse establemente bajo el signo de las dificultades, por parte del cine, para representar la fábrica en sus dinámicas reales y en sus contradicciones efectivas. Con ello no pretendemos, desde luego, sostener la tesis, fácilmente refutable, de que no existen películas dedicadas a ese tema específico. Lo que en cambio parece difícil de rebatir es que, desde el principio, incluso en los casos no excepcionales en que el cine ha intentado plasmar en forma fílmica el conflicto entre el Siervo y el Señor, demasiado a menudo se ha quedado a las puertas de las fábricas, sin llevar a cabo el descenso a los infiernos del laboratorio secreto de la producción de plusvalor.

Por otra parte, ese es el caso de la célebre representación del mundo de las fábricas que llevaron a cabo en los albores del cine los hermanos Lumière en La sortie de l'usine Lumière à Lyon (1895). A lo largo del minuto escaso que dura la película se representa a los obreros y las obreras en el momento de salir de la fábrica, y en primer plano esas puertas que constituyen la frontera nítida entre el interior y el exterior, entre el mundo subterráneo del taller y el mundo libre. La mirada cinematográfica como sociología visual, con su fascinación por los ritmos, por el dinamismo y por las máquinas, parece encontrarse establemente en vilo entre la vergüenza y el

distanciamiento ante la fábrica como lugar donde se manifiestan la explotación y la opresión. Se muestra tendencialmente reacio a representar la condición obrera en su realidad efectiva y en su despiadada crudeza.

Y sin embargo, cuando se concentra en el mundo de las fábricas, la sociología visual del cine consigue plasmar las contradicciones de la vida de la fábrica con una fuerza expresiva inconmensurablemente superior a la de un concepto filosófico. Muestra visualmente su alcance en todas sus posibles facetas. Es el caso, por ejemplo, de La huelga (1925), de Serguéi Eisenstein, que, mediante la rememoración de una huelga obrera reprimida por la Rusia zarista, pone el conflicto social en el centro del escenario.

Por su parte, Novecento (1976), de Bernardo Bertolucci, esboza las vicisitudes de la primera mitad del siglo XX a partir de la narración representada sobre el lienzo del Cuarto estado de Pellizza da Volpedo —que aparece como fondo de los títulos de crédito— y del papel protagonista de la clase oprimida. En cambio, en À nous la liberté (1931), de René Clair, encontramos directamente la fábrica y la alienación del proletariado en los procesos productivos como núcleo de la narración fílmica. Así reza la copla que cantan los dos protagonistas, Émile y Louis:

Partout on peut rire et chanter,

Partout on peut aimer et boire,

À nous, à nous la liberté!

Pero también es lo que encontramos, aunque expresado de otra forma, en el ya mencionado caso de Tiempos modernos, de Chaplin, totalmente centrado en la narración de la contradicción permanente que, en la fábrica fordista, contrapone la producción mecanizada y la existencia humana; una contradicción que, por extensión, también más allá de las puertas de la fábrica, se manifiesta en forma de ese antagonismo, que recorre la película de principio a fin,

entre la dimensión prosaica de la racionalidad técnica y calculadora, por un lado, y por otro la esfera ennoblecedora de la posibilidad —con la sintaxis de Hölderlin— de «habitar poéticamente el mundo», con el justo reconocimiento de los espacios y de los tiempos de la vida y de los sentimientos.

A lo largo de todo el relato de Tiempos modernos, el protagonista intenta sustraerse a la primera dimensión para acceder a la segunda: pero una y otra vez se ve reconducido, contra su voluntad, a ese ámbito alienante del automatismo de la fábrica que, en el mundo de la vida, se traduce en la obligación de asumir la dimensión cuantitativa y carente de impulsos sentimentales.

La alienación de la fábrica fordista también es el centro de la película La clase obrera va al paraíso (1971), dirigida por Elio Petri. El protagonista, Ludovico Massa, apodado Lulú, interpretado por Gian Maria Volonté, es un obrero que ya tiene a sus espaldas quince años de fábrica, dos intoxicaciones por pintura y una úlcera. Desconocedor de la situación real que padece su clase y de la alienación que inerva su existencia en cada una de sus células, Lulú está íntegramente absorbido por un trabajo estajanovista, emblema de la cosificación del cuerpo y de la conciencia, que le permite acceder a los codiciados bienes de consumo. Atrapado en el torbellino de la alienación y del trabajo —lo que le hace ser particularmente querido por los patronos, que ven en él, gramscianamente, los rasgos del prototipo del «gorila amaestrado»—, Lulú no es siquiera capaz de percibir los gritos y las protestas de los estudiantes a las puertas de la fábrica.

La alienación queda en evidencia cuando Lulú, al volver a casa tras la agotadora jornada en la fábrica, solo es capaz de comer y de tumbarse delante del televisor, sin poder entablar un diálogo con sus seres queridos ni de relacionarse de ningún modo con su pareja. Solo a raíz de un grave accidente en el puesto de trabajo, que le provoca la pérdida de un dedo de una mano, la conciencia de Lulú despierta y empieza a volverse cada vez más opositiva, en una inversión dialéctica que pasa de la callada aceptación pasiva de la injusticia a la lucha consciente para acabar con ella.

La pérdida del dedo se convierte en la metáfora del sufrimiento obrero y, a la vez, de la conciencia de clase que surge en el conflicto

como reacción a la opresión sufrida y reelaborada simbólicamente como conciencia. Más allá de las peripecias que siguen a ese despertar de la conciencia, y que desgranan la evolución de la narración fílmica, cabe recordar la intervención de Lulú, entre apasionada y desesperada, durante una asamblea donde se debate el trabajo a destajo en la fábrica: «Nosotros entramos aquí dentro por la mañana cuando todavía es de noche, y salimos por la tarde cuando ya es de noche. ¿Pero qué vida es esta?». El capital se apropia de la totalidad de la existencia del trabajador, convirtiéndolo en un simple engranaje. «Somos como una máquina, pero como una máquina que está rota y no se puede arreglar», grita Lulú, que por fin es capaz de relacionar su sufrimiento y su condición con los de los demás, en forma de una narración reivindicativa de clase.

Desde una perspectiva de anticapitalismo romántico, La vita semplice (1946), de Francesco De Robertis, había criticado el productivismo moderno por la disolución que provocó en el mundo tradicional y en sus formas laborales. La historia habla de dos gondoleros de Venecia, Marco y Bepi, cuyas existencias, en su estabilidad laboral, se ven amenazadas por una fábrica que se ha instalado en las inmediaciones. Venecia —insinúa De Robertis— se ve más amenazada por el productivismo capitalista que por las bombas militares. «¿Sabe usted por qué todos se agitan como locos? Es el dinamismo de la vida capitalista», se afirma rotundamente en la película.

Más allá de las numerosas películas que se podrían mencionar y comentar, lo que es preciso subrayar aquí es un aspecto específico, que puede inferirse fácilmente de los casos que acabamos de mencionar y de otros similares que podrían examinarse. Si tradicionalmente el cine ha tenido ciertas dificultades para narrar las vicisitudes y las contradicciones de la fábrica, cuando elige ese tema como asunto principal casi siempre logra plasmar la conflictividad conforme a unas lógicas que cabría inscribir en la modalidad hegelo-marxiana del Siervo que adquiere conciencia opositiva en la lucha.

No sin dificultades, el cine ha conseguido plasmar en imágenes tanto la constitución de la conciencia como el despliegue del

conflicto encaminado a superar la contradicción reconocida como tal. Hoy, por el contrario, pese a no escasear, la producción cinematográfica que tiene como argumento el precariado y las formas de la flexibilidad parece estructuralmente abocada a la afasia cuando se trata de esbozar posibles soluciones a las contradicciones de la condicio precaria.

Este aspecto viene a reforzar, una vez más, también desde el punto de vista fílmico, nuestra tesis sobre la dificultad estructural de organizar el disenso frente a la «furia del desaparecer» capitalista, y de reverticalizar el conflicto mediante la unificación consciente del Siervo precarizado contra la élite neofeudal plutocrática. El tránsito del proletariado al precariado, en su aporía, también ha sido representado por la producción cinematográfica, que subraya con énfasis las distintas condiciones de la nueva clase, no para sí, así como su carácter eminentemente pasivo y no antagonista.

Por consiguiente, a diferencia del proletariado, el precariado se presenta, incluso desde un punto de vista estrictamente cinematográfico, como una clase fluida y de contornos caprichosos, difícilmente organizable en un sentido movilizador. Cuando el cine decide elegirla como argumento de referencia, casi siempre esboza su carácter pasivo y no reivindicativo: la inmortaliza como una clase que sufre la injusticia de la flexibilidad laboral y existencial y que no es capaz de organizarse adecuadamente para enfrentarse a ella [154]. Hace de ella una víctima pasiva y no un potencial héroe activo.

Es lo que aflora cristalinamente, por ejemplo, de la película Il vangelo secondo precario. Storie di ordinaria flessibilità (2005), dirigida por Stefano Obino. La narración se desgrana a través del relato de cuatro «historias de flexibilidad corriente», por encima de las cuales se explaya la mirada ultraterrenal de Sandro Precario, un boxeador fallecido por error, al que san Pedro le encarga que archive las plegarias de los precarios que llegan en cantidades ingentes un día tras otro. Las vicisitudes que se cuentan, mediante la alternancia de tonos divertidos y tonos trágicos, ayudan a reflexionar sobre las vidas ofendidas y sobre los proyectos existenciales postergados, es decir, sobre las repercusiones de la flexibilidad en las vidas de quienes la sufren en sus propias carnes.

La película representa al precariado como una clase fragmentada, formada por individualidades aisladas, que se cuentan en primera persona, y que nunca son capaces de constituir una «cadena social» que consiga transformar los sufrimientos en un proyecto político de rescate social. Describen claramente sus «malestares» —siempre a una distancia que les pone a salvo de comprender la contradicción sistémica de la que emanan esos malestares— y, al mismo tiempo, solo aspiran a liberarse individualmente de su situación de inestabilidad, sin poner nunca en tela de juicio el sistema de la producción en sí. Su máxima aspiración coincide prosaicamente con su integración individual en las filas de la aristocracia asalariada y con contrato indefinido. Así pues, no constituyen una clase solidaria y reivindicativa, sino una mera pluralidad desagregada y rapsódica de sujetos en serie y aislados, que antes que la práctica del antagonismo de clase prefiere la plegaria individual dirigida al santo de referencia.

Un escenario similar en muchos aspectos es el que esboza la película Generazione 1000 euro (2009), dirigida por Massimo Vernier y basada en la novela homónima. En la película se describen a grandes trazos los «malestares» de la era de la liquidez universal que padecen los jóvenes, tanto en el ámbito laboral como en la esfera sentimental, que también se ha flexibilizado. La flexibilidad laboral y el precariado sentimental se entrelazan sin solución de continuidad. Conforme a lo que afirma programáticamente uno de los jóvenes protagonistas de la «generación mileurista», «esta es la única época de la historia en que los hijos están peor que los padres».

Desde una perspectiva en algunos aspectos convergente, la película Smetto quando voglio [Lo dejo cuando quiera] (2014), dirigida por Sydney Sibilia, da voz a la patología de la precariedad en el ámbito de la investigación. La historia se centra en un grupo de brillantes investigadores universitarios que, como manifestación del subproletariado cognitivo, intentan huir del impasse laboral y existencial de la precariedad crónica por una vía decididamente poco ortodoxa, que consiste en la producción y menudeo de droga. La peripecia, que además está construida y narrada para que resulte sumamente cómica, se basa en el trágico presupuesto de la desesperación a la que lleva la condición del «cognitariado», y que

en ocasiones obliga a quienes la padecen a recurrir a soluciones extremas, como en el caso de los protagonistas de la película, que de ser investigadores pasan a ser investigados.

El tema del conflicto horizontal entre los de abajo, en ausencia de una lucha vertical contra los de arriba, es el meollo de la película Arcadia (2005), de Costa-Gavras. Bruno Davert, un directivo de la industria papelera, pierde su trabajo por culpa de la deslocalización de su empresa. Al cabo de más de dos años de buscar infructuosamente un nuevo empleo, Bruno idea un plan infalible: para conseguir el puesto en la principal empresa del sector, decide eliminar físicamente a todos sus competidores principales, es decir a los otros directivos que, al igual que él, han perdido su puesto por culpa de las reestructuraciones empresariales.

En cambio, El jefe de todo esto (2006), de Lars von Trier, coloca en el centro de la narración la despersonalización de las relaciones en el marco de la acumulación flexible. Finnur, un islandés huraño, pretende adquirir una destacada compañía danesa del sector informático. A la firma del contrato también está citado el actual propietario de la empresa, Ravn, que sin embargo nunca ha revelado su identidad, y por el contrario ha fingido que es un simple experto legal que actuaba a las órdenes del gran jefe. En ese momento, entra en escena Kristoffer, un actor en paro que ha contratado Ravn para que represente el papel de propietario en el acto de formalizar la compraventa. Sin embargo, la firma del contrato se aplaza, y Kristoffer se ve en la situación de tener que representar el papel del gran jefe incluso con los propios empleados, para poder eximir a Ravn de su responsabilidad en las decisiones más impopulares en el pasado y en el futuro.

En un mundo libre... (2007), de Ken Loach, inmortaliza los dramas derivados de la precariedad femenina. Angie es una joven divorciada con un hijo de once años, Jamie, que vive con sus abuelos. Cuando la despiden sin contemplaciones de una agencia para la que conseguía mano de obra procedente de los países del Este, Angie decide montar una empresa por su cuenta. Con su amiga Rose crea una agencia de colocación. El contacto con la realidad de la inmigración le obligará a tomar unas decisiones que, a todos los efectos, pondrán de manifiesto la esencia estructuralmente contradictoria de la condicio precaria. De

víctima, Angie pasa a ser verdugo.

En cambio, el asunto principal de Giorni e Nuvole [Días y nubes] (2007), de Silvio Soldini, es la disgregación de la vida ética familiar por obra de las lógicas inflexibles de la flexibilidad. La historia habla de Elsa y Michele, una familia adinerada que vive en Génova, y cuya vida estable y acomodada sufre un vuelco en el momento en que un viejo amigo de Michele y el nuevo socio lo excluyen de su propia empresa. Michele se queda sin trabajo. A partir de ese momento, por culpa de la nueva situación, la pareja se ve obligada a renunciar a los lujos a los que estaba acostumbrada (su barco, las cenas suntuosas, etcétera). Las reacciones de los dos cónyuges ante las repentinas dificultades son diametralmente opuestas: mientras que Elsa, aun a regañadientes, se hace cargo de la familia al aceptar dos trabajos a tiempo parcial precarios y poco gratificantes, como teleoperadora en un call center y como secretaria, Michele, por el contrario, es presa de la depresión y de la apatía, hasta el extremo de que al final se distancia de su hija y de su esposa.

Por su parte, Toda la vida por delante (2008), de Paolo Virzì, insiste en las vidas que la generación precaria no ha tenido más remedio que postergar. La protagonista es Marta, una joven recién licenciada en Filosofía con las máximas notas, que ansía aprobar una oposición para un puesto de investigadora, y mientras tanto busca un trabajo a tiempo parcial. La conclusión de la historia es amarga: Marta solo consigue encontrar un empleo como niñera, y para colmo se ve obligada a separarse de su novio, que se marcha a Estados Unidos con una beca de investigación. Las vidas de los dos enamorados no logran ponerse a salvo de la precariedad ni, por consiguiente, eticizarse en una estabilidad sentimental.

Riprendimi [Vuelve a contar conmigo], dirigido por Anna Negri, detiene nuestra atención en la individualización anómica derivada del régimen de la precariedad. Este falso documental desvela poco a poco la precaria seguridad de una vida bajo el signo de los sueños alienados que insinúan los medios de comunicación, la ilusión de una vana búsqueda de la felicidad, difícilmente alcanzable debido al individualismo y a la inseguridad existencial del hombre posmoderno. Esas características se condensan ante todo en los protagonistas, tan inseguros y frágiles que no consiguen ver más allá de sí mismos.

A través de estos y otros ejemplos cinematográficos que podrían citarse fácilmente, queda de manifiesto, como una constante, lo trágico de la situación precaria, pero también su aporía, es de esperar que provisional, debido a la ausencia de conciencia compartida y de capacidad organizativa en sentido político.

8.9. ¿A ti cuándo te vence el contrato? Vigilados y castigados

El hecho de ser visto sin cesar, de poder ser visto constantemente, es lo que mantiene en su sometimiento al individuo disciplinario [43] .

MICHEL FOUCAULT, Vigilar y castigar

Como hemos subrayado, la lógica de la mercantilización, consustancial al desarrollo capitalista, llega a su culminación en la violencia inmanente del orden bioeconómico contemporáneo propio de la acumulación flexible. Bajo esa luz es como se explican esos campos de concentración ante litteram que fueron las workhouses [155], los correccionales donde la floreciente civilización liberal encerraba a los parados, los vestía —como cuenta Engels en la Situación de la clase obrera en Inglaterra— con uniformes identificativos y los sometía a la arbitrariedad absoluta del director.

Las workhouses, auténticas «instituciones totales», como las definiríamos hoy en día, desempeñaban el papel de cárceles donde se hacinaba, incluso en pleno siglo XIX, a los pobres, a los que posteriormente se obligaba a trabajar en las condiciones más degradantes y en un régimen de esclavitud que tutelaban las propias leyes. Su existencia indica que, antes de los horrores del Lager nazi y del Gulag soviético, el campo de concentración era una realidad ya experimentada por la civilización liberal. Las «casas de trabajo», que no se abolieron hasta 1918, pueden considerarse con pleno derecho un ejemplo de la terrorista «legislación sanguinaria contra la vagancia» [156] que menciona Marx en el Capital; una legislación gracias a la que el nuevo orden aspira a encuadrar el «material humano», redefiniéndolo y moldeándolo en función de la producción y de sus ritmos, domesticando todas sus instancias críticas y cualquier insubordinación fomentada por la memoria del

antiguo mundo histórico.

Para atestiguar que la esclavitud directa y la violencia ejercida de formas legalmente garantizadas fueron el manantial del bloque histórico capitalista, en el Capital Marx menciona también el denominado «gran robo herodiano de los inocentes» por el que numerosísimos muchachos fueron raptados y obligados a trabajar como obreros en las fábricas, en condiciones de esclavitud, donde eran controlados por unos guardianes que vigilaban despiadadamente su trabajo y que no vacilaban en recurrir al látigo [157]. No es de extrañar que aquellas «criaturitas desamparadas» [158], en muchos casos vieran en el suicidio la única evasión posible de aquella situación inhumana.

En el marco de la acumulación flexible, donde las workhouses y los siempre nuevos robos herodianos siguen ensangrentando las «periferias», con su empleo del trabajo forzoso y explotado, infrarremunerado y carente de dignidad y de garantías, el «centro» se distingue por el control panóptico y por la domesticación de los cuerpos de distintas formas: la coacción al plusvalor se presenta de forma «civilizada» y mediante una violencia inmanente menos directamente visible. Basta solo con pensar en la recurrente propuesta relativa a la posibilidad de instalar en la ropa de los trabajadores, cuando no directamente en su cuerpo, debajo de la piel, un dispositivo que los controle panópticamente durante el trabajo, sumándose a las ya ubicuas cámaras de televisión que vigilan en cada momento todos los gestos de los empleados.

Además de este ejemplo, es oportuno recordar el caso de los nuevos modelos de bienestar social condicional, establecidos por ejemplo en Dinamarca [159]. Se trata de unas modalidades de bienestar social engañoso, que aparentan restablecer —atendiendo a las apremiantes peticiones de implantación de la flexicurity— formas del Estado social y que, en realidad consolidan la subalternidad del trabajador. Lo convierten, aún en mayor medida, en un simple apéndice de la lógica de la revalorización.

Efectivamente, conforme a estas nuevas formas del bienestar social condicional —también llamado workfare, con la gramática de la neolengua— el Estado presta un subsidio y, al mismo tiempo, procede a ofrecer un puesto de trabajo a los parados y a los

intermitentes. Sin embargo, estos no pueden rechazar la oferta laboral, so pena de perder el propio subsidio y, para colmo, de su deshonrosa calificación como trabajadores escasamente disponibles y más propensos al ocio que al empleo.

Mediante el workfare y su «legislación sanguinaria», aunque solo sea metafóricamente, cada vez es más frecuente que los que se benefician del subsidio reciben ofertas de trabajo que en realidad no pueden aceptar, ya sea porque, debido a la distancia a la que se encuentra la empresa, se verían obligados a vivir lejos de sus familias, o bien porque el empleo ofrecido —como ocurre a menudo — es totalmente ajeno a su perfil cultural y a su formación como especialistas. De esa forma, al margen de las razones que han provocado el rechazo de la oferta de empleo, los individuos pierden el subsidio y son incluidos en la deshonrosa lista de nombres de todos aquellos que han rechazado una oferta laboral. Tanto es así que, si el rechazo se repite varias veces, el trabajador pierde, además del subsidio, el derecho a «beneficiarse» del workfare y a recibir nuevas ofertas. La existencia de un domicilio fijo y de la vida ética familiar constituyen, una vez más, un obstáculo para la lógica desarraigadora del sistema de las necesidades deseticizado, flexible, posburgués y posproletario.

La dinámica del workfare resulta ser plenamente coherente con el paradigma de la acumulación flexible. En efecto, además de desestructurar el bienestar social tradicional, que pasa de ser derecho garantizado a ser una condición de la que uno tiene que ser merecedor mediante su disponibilidad total a las lógicas del precariado, engendra un control capilar de la vida de los trabajadores: genera esa descualificación del trabajo que hemos identificado como una de las claves de la fase absoluta y flexible. Y, al mismo tiempo, consigue que los posibles beneficiarios del workfare estén siempre panópticamente controlados en sus actividades (laborales y extralaborales) y en sus desplazamientos. Por emplear el léxico de Foucault, son permanentemente observados y potencialmente siempre castigados.

Como tampoco hay que olvidar que el propio proceso en el que se basa el workfare se presenta, una vez más, como el triunfo del Señor sobre el Siervo por las mismas modalidades que lo

caracterizan. En efecto, no se trata de una ponderada selección basada en criterios válidos y, por consiguiente, adecuada para ofrecer al individuo un trabajo siquiera mínimamente en consonancia con su cualificación. Es, por el contrario, la apoteosis de la pura discrecionalidad patronal, en virtud de la cual un seleccionador propone arbitrariamente un puesto de trabajo, y desempeña la triple función de acusación pública, de juez y de jurado, poniendo a los que buscan un empleo en una condición de subalternidad total y de completa pasividad.

En resumen, antes de celebrar ingenuamente el workfare como una forma de Estado social reparador, habría que analizarlo como lo que es en realidad, una prestación ficticia, que en verdad coincide con una nueva obligación de trabajar como única condición para tener acceso a unas salvaguardas que —en tanto que «derechos materiales» (materielle Rechte), con la sintaxis de Hegel— deberían estar garantizadas a priori, pues tienen que ver con la dignidad personal y no con el mercado. En ese sentido, al ejercer una violencia sobre los precarios y los parados, el workfare desempeña una mal disimulada función de reeducación forzosa al trabajo de la nueva clase de los desempleados y de los precarios.

La sociedad modelada de forma capitalista tiende, desde su momento genético, a estructurarse en la forma de lo que, ya en 1787, Jeremy Bentham saludaba con entusiasmo como panopticon, una palabra griega de la que aflora nítidamente la idea de un control totalizador sobre los cuerpos y las mentes de los súbditos, reducidos a nuevos esclavos formalmente libres. En efecto, traducido al pie de la letra, panopticon quiere decir un dispositivo que hace íntegramente visible y, por tanto, enteramente controlable, a quien lo padece.

La estructura del panopticon, en forma de arquitectura moral, se nos antoja como la cárcel ideal, donde —como recuerda Foucault en Vigilar y castigar— el potencial control total sobre los cuerpos hace que los súbditos actúen como si realmente estuvieran vigilados en todo momento. Conforme al modelo de Bentham, que más tarde se convirtió en la estructura real de distintos centros penitenciarios, tenemos que imaginarnos una instalación circular. En el centro está la posición del poder, construida de forma que resulte imposible ver

si de verdad hay alguien vigilando a los presos. A su alrededor, dispuestas en círculo, están las celdas, donde cada recluso está herméticamente separado de los demás y potencialmente controlado por el poder en todo momento.

En una forma de maldad individualizada, que supera el modelo platónico tradicional de la caverna, los presos aislados no saben si en el puesto central realmente hay un controlador. Por ello, se ven obligados a actuar como si lo hubiera y, por consiguiente, como si en todo momento estuvieran vigilados. La invisibilidad del poder garantiza su potencial presencia ininterrumpida.

En efecto, este paradigma coincide con el paradigma consustancial a la lógica del capitalismo, que, a partir de la fábrica, aspira a controlar potencialmente cada gesto y, donde sea posible, cada pensamiento de todos y cada uno de los individuos, también aislados, como los reclusos en sus celdas, de forma que resulte permanentemente imposible constituir un proyecto común de liberación, y que cada uno de ellos sea siempre dócil y obediente, aislado en su soledad, y relacionándose únicamente con el polo de los dominantes. Dado que, sin embargo, controlar en concreto el pensamiento de cada individuo no es posible —quia cogitatio omnis libera est, conforme a la observación de Hobbes—, el poder capitalista opera para modelarlo conforme a sus lógicas, induciendo a los súbditos a pensar y a desear lo que el sistema de la producción necesita que piensen y quieran.

Ejemplo de cárcel panóptica de la década de 1920

(Cuba; Friman/Wikimedia Common)

A partir del panopticon de Bentham resulta posible, por extensión, comprender el modelo de control que la civilización de la acumulación flexible sigue ejerciendo, aunque sea en diversas formas, sobre la masa precarizada. Por un lado se observa la tendencia al control omnipresente y constante, ejercido mediante las «redes sociales» y las cámaras de televisión ubicadas por doquier, a través de una trazabilidad de los individuos que se consigue mediante dispositivos técnicos de todo tipo (cuentas de servicios digitales, teléfonos móviles, tarjetas de crédito, tarjetas prepago, microchips subcutáneos, etcétera); en los perímetros blindados de este «mundo feliz» (brave new world), una empresa global, Google, ya controla capilarmente todo lo que los individuos compran, ven, desean, leen y escriben. En el mundo digitalizado de la surveillance society [160], con sus refinados mecanismos del control social y de la microfísica del poder, cada clic queda registrado, cada operación deja un rastro indeleble, y así se protocoliza la vida entera: el Big Brother de orwelliana memoria culmina en el big data

informático [161].

Por otro lado, hay una invisibilidad cada vez más acusada de un poder que tiende a disimularse y a ocultarse por cualquier medio, dejando figurar en primer plano, de formas cada vez más ilusorias, las decisiones democráticas del pueblo y ocultando la verdadera naturaleza no democrática de las decisiones tomadas por otras instancias (agencias de rating, bancos, fondos monetarios, etcétera). La norma de la panóptica como técnica política no se limita a recalcar sic et simpliciter el arcaico principio de la vigilancia y del ojo del soberano; por el contrario, consagra la nueva regla del control individualizador y sin interrupciones espaciales ni temporales del cuerpo social en su integridad [162].

En la nueva estructuración panóptica de la crematística flexible, que marca la culminación del tránsito —con la sintaxis de Deleuze— de una «sociedad de disciplina» a una «sociedad de control», se inscriben los mismos procesos de individualización anteriormente mencionados. Estos provocan una condición análoga a la que menciona Bentham al referirse a las celdas individuales donde están encerrados los presos, privados de contacto entre ellos: pero con el agravante de que los nuevos súbditos de la civilización de consumo ya ni siquiera se dan cuenta del carácter opresivo de su propia maldad, pues demasiado a menudo la confunden con la única libertad posible.

Era lo que expresaba, entre otras cosas, también la película distópica Metrópolis (1927), de Fritz Lang, centrada en la puesta en escena de los conflictos sociales en la ciudad del futuro. Caracterizada por la reglamentación disciplinaria de la clase trabajadora en gigantescos edificios, donde la represión se daba en formas acentuadas hasta niveles hiperbólicos, en 1927, a Lang, la ciudad del futuro le parecía destinada a fortalecer el dominio de clase y el control panóptico sobre los trabajadores, llevando a su culminación las tendencias ya operantes en el presente.

En una deslumbrante anticipación del actual neofeudalismo de la aristocracia financiera sin conciencia infeliz, Lang imagina que, en 2026, la ciudad de Metrópolis está gobernada por un grupo de cínicos industriales que obligan a trabajar ininterrumpidamente a la masa proletarizada, recluida en el subsuelo urbano. Los obreros,

que trabajan en unas condiciones literalmente inhumanas, no pueden cometer ni el más mínimo error aunque se encuentren exhaustos, so pena de que explote la máquina que tienen asignada, lo que provocaría su muerte en el acto: en la Metrópolis de 2026 la esclavización clasista, el control panóptico y la subordinación del Siervo alcanzan su máximo.

En la era de la acumulación flexible, algunas de las tendencias esbozadas por Bentham, así como las que pronostica Lang, parecen haberse hecho realidad, en muchos aspectos, y en un grado en absoluto desdeñable, en el nuevo régimen de la flexibilización de las masas. Además de la nueva división neofeudal entre la élite y la plebe, condenada a sufrir unas condiciones cada vez más indignas, está, para refrendarlo, la aspiración cada vez más evidente del capital a vigilar sin solución de continuidad tanto a los consumidores como a los trabajadores, mediante cámaras ubicadas por doquier, pero también a través de unos microchips que se insertarían bajo la epidermis de los trabajadores y los consumidores.

Basta con pensar en el caso de Suecia, donde a los empleados de algunas empresas se les implanta en la mano un minúsculo dispositivo de radiofrecuencia con el que abrir las puertas, activar los ascensores y las fotocopiadoras, y con el que son controlados en todo momento y en cada uno de sus gestos. Una situación parecida en muchos sentidos es la de la ciudad china de Shenzen, donde seis millones de empleados trabajan controlados mediante cámaras de circuito cerrado situadas en todos los rincones: su comportamiento se vigila de forma ininterrumpida, incluso recurriendo a sofisticados programas de software.

También pueden entenderse en un marco análogo los fenómenos panópticos que ya son moneda corriente, como el control capilar que ejerce internet mediante los datos que le suministramos siempre que nos conectamos, por no hablar de la ficha que tiene que rellenar un individuo cuando se da de alta «libremente» en una red social. También a través de ese aspecto puede deducirse el poder totalizador de la civilización de la técnica, que induce a sus propios súbditos, al aportar sus datos de forma voluntaria, a hacer lo que en otros tiempos era algo que tenía que llevar a cabo el propio poder,

topándose a menudo con una fuerte resistencia y con gestos de una disidencia reivindicada.

En una novela de 2006 titulada Schule der Arbeitslosen [163] [Escuela de parados] Joachim Zelter ha aunado con acierto la distopía de Metrópolis con el paradigma panóptico de Bentham para caracterizar la condición del precariado. La distopía del control total se hace realidad entre los confines de la sociedad precarizada del capitalismo flexible de la new economy. En forma de una discronía, el autor imagina que, en la Alemania de 2016, millones de parados de entre veinticinco y cuarenta y cinco años son reeducados para buscar empleo en un campo de trabajos forzados de tipo posmoderno.

La vigilancia panóptica benthamiana se entrelaza, en la narración de Zelter, con la violencia disciplinaria de Metrópolis y con el tema marxiano de la legislación sanguinaria con la que el capital reglamenta los cuerpos y las mentes. En el 2016 conjeturado por Zelter, el precariado ha ido estructurándose cada vez más sobre esas bases, en forma de un control totalizador y, al mismo tiempo, de una reeducación en el mundo del trabajo. Las propias identidades, además de volverse coactivamente precarias, tienen que metabolizar el orden de la producción como algo exclusivo e imprescindible, para así aniquilar preventivamente la posibilidad de pensar y de imaginar de una forma distinta.

El nombre del campo de concentración al que son condenados los precarios que hay que reeducar, conforme a una coherente prolongación del modelo del workfare, es Sphericon; un nombre que recuerda, desde luego no por casualidad, a la estructura circular del panopticon de Bentham. Los instructores y los supervisores de la Agencia Federal para el Trabajo controlan sin tregua y reeducan a los trabajadores, para que acepten sin resistencia las tareas que les impone el orden del poder.

La protagonista de la narración es Karla Meier, una mujer de treinta y seis años cuyo currículo se caracteriza gravemente por un número todo menos exiguo de interrupciones y de cambios de trayectoria. Faltó al colegio durante un año, y para colmo en su biografía se registran distintas carreras universitarias empezadas y nunca culminadas. Karla demuestra que aún no se ha plegado a la férrea

lógica del precariado, ya que abriga en su mente sentimientos y pasiones, que además son la auténtica causa de las interrupciones laborales de su currículo: sus aptitudes para el canto, su pasión por el teatro, y su afición a pasear libremente por las calles de la ciudad suponen otras tantas actividades improductivas, que quedan fuera de la lógica del productivismo fin en sí mismo y a la que todo hombre, en la era del precariado, está llamado a atenerse.

El proceso de colonización económica del imaginario y del cuerpo de Karla aún no ha sido llevado a su culminación. Por ello, ahora el poder aspira a reeducar a Karla, para liberar su mente de todo sueño y de todo pensamiento que no estén alineados con el orden de la producción flexible. Los encargados de reconfigurar la mente y el cuerpo de Karla son los grises burócratas. Y sin embargo, a partir de la propia fuerza de sus pasiones, Karla reacciona y se opone al orden al que el poder querría someterla. Su estrategia contestataria se resuelve en la afasia programática de quien no se da por vencido en la búsqueda de la libertad, en lo que, con pleno derecho, cabría entender como una lección de espíritu de escisión y de desobediencia razonada, una lección dirigida al precariado y contra las prácticas del workfare, que a todos los efectos son dignas del campo de concentración Sphericon.

A partir del rechazo de las personas que, como Karla —heredera de Bartleby en la era del trabajo flexible—, se resisten a su completa integración bioeconómica, tiene que volver a constituirse la verticalidad del conflicto de clase que libra el Siervo como subjetividad consciente y reivindicativa, partiendo del rechazo de todo aquello que no es ni acepta ser.

■

37 Vigilar y castigar, trad. A. Garzón, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 32-33 (N. del T.).

38 Miseria de la filosofía, cit., p. 21 (N. del T.) .

39 Marx, El capital I, cit., p. 319 (N. del T.) .

40 La ideología alemana, cit., p. 39 (N. del T.) .

41 La ideología alemana, cit., p. 70 (N. del T.) .

42 Marx, Miseria de la filosofia, cit., p. 156 (N. del T.) .

43 Vigilar y castigar, cit., p. 192.

CAPÍTULO 9

DESARRAIGO PLANETARIO

El arraigo es tal vez la exigencia más importante y menos conocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Mediante su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserve vivos determinados tesoros del pasado y determinados presentimientos del futuro, el ser humano tiene una raíz.

SIMONE WEIL, Echar raíces

9.1. Inmigración de masas: un arma del capital

Ese es el competidor contra el que se ve obligado a luchar el obrero inglés, un competidor que ocupa el peldaño más bajo posible en un país civilizado, y que justamente por eso, se conforma con un salario inferior al de cualquier otro trabajador.

F. ENGELS, La situación de la clase obrera en Inglaterra

Conforme a todo lo que hemos venido subrayando, la mundialización de la economía implica, debido a la extensión general de la flexibilidad, «el control de la conflictividad de los trabajadores y del antagonismo social en general» [1], y por medio de las prácticas de la deslocalización sans frontières, la extrapolación a escala global del juego de las leyes del mercado, y no precisamente de los derechos. Es más, en rigor, es todo lo contrario. La globalización de las reglas del mercado y de la competitividad implica, por eso mismo, una dinámica de erosión de los derechos: la competencia hace que la producción se traslade, deslocalizándose, allí donde los costes de la mano de obra son más moderados, gracias a la ausencia o a lo limitado de los derechos.

Por esa vía, para no sucumbir a una competencia que ahora se ha vuelto planetaria, las zonas donde históricamente, y gracias a las conquistas del Siervo, están vigentes los derechos sociales, ahora se adaptan a la situación imperante en las zonas de la denominada periferia, que, gracias a la ausencia de derechos, pueden producir con costes más bajos, y todavía se benefician no solo del modelo de la fábrica fordista sino también de unos escenarios de auténtica esclavitud directa. En palabras del Capital: «no solo padecemos a causa de los vivos, sino también de los muertos» [2].

En vez de extenderse a los países eufemísticamente denominados

pobres, los derechos se extinguen también en los países occidentales. Por ello, como ya hemos señalado, la globalización, lejos de ser un proceso neutral y natural, constituye por el contrario un momento específico de la absolutización del capital y del triunfo del Señor sobre el Siervo. La que triunfa es la norma del capital que prescribe la búsqueda permanente de nuevos trabajadores dispuestos a producir lo mismo a un coste más bajo. De ahí se derivan los procesos de deslocalización, de externalización (outsourcing) y de presión competitiva sobre los salarios de ese exiguo número de trabajadores que todavía se benefician de unos derechos y de unos horarios limitados por ley. El competitivismo desregulado, more solito, no rima con democracia y con derechos, sino con desalarización y con reducción de los costes de producción (incluidos, como es obvio, los costes humanos).

Desde cualquier perspectiva que la exploremos, la globalización exacerba la competitividad en la circulación de los capitales y de las mercancías, incluidas esas mercancías sui genéris que, desde el punto de vista del capital, son los trabajadores. Fomenta a escala planetaria la reducción de los salarios, la anulación del poder social y de la capacidad de resistencia de la clase-que-vive-del-trabajo.

Por eso, en estos primeros años del nuevo milenio, y legitimada por el marco cognitivo que aportan los fukuyamistas militantes del end of history y los cantores zaratustrianos del eterno retorno del libre mercado, la ley de la centralización y de la concentración del capital se está proyectando a escala global y cada vez en mayor medida, pero también la ley de la creación de la superpoblación excedente que presiona para integrarse en el mundo del trabajo. Por esa vía se crea esa competitividad extrema entre la masa mundial de los trabajadores que, tras un análisis que no interiorice el punto de vista de los dominantes, cabría encuadrar como santificación del libre canibalismo: el único que se beneficia es el propio capital, en el marco de la desarticulación programada de la función de regulación económica del Estado nacional y de una desigualdad económica que crece de forma exponencial y sin limitaciones por parte de la esfera de la eticidad, ahora en proceso de desmantelamiento.

Desde ese punto de vista, la deslocalización de la producción y la

inmigración de masas se presentan como las dos caras de la misma moneda, es decir, como los dos procesos interrelacionados de la lógica de esa mundialización competitiva que aspira a reducir más y más los costes y los derechos de los trabajadores a fin de imponer el dominio absolutus del capital sobre el trabajo y del Señor globalista sobre el Siervo nacional-popular.

Por un lado, el capital traslada la producción a un lugar que le resulte conveniente, sin preocuparse por respetar ni el medio ambiente ni los derechos de los trabajadores, incluso dando lugar a esas modalidades surrealistas de la «migración del trabajo sin migración de los trabajadores» [3]; esas modalidades se registran, entre otros sectores, en los call centers como nuevas cadenas de montaje del capital de la información, donde unos trabajadores mal pagados y sin derechos responden desde Albania o Rumanía a las llamadas telefónicas procedentes de Italia o de Francia [4].

Por otro lado, con un movimiento simétrico, el capital atrae a los trabajadores migrantes hacia los propios lugares de la producción, con el único objetivo de procurarse brazos y neuronas a un coste inferior, carentes salvaguardas para sus derechos, y no propensos a las reivindicaciones opositivas. La deslocalización de la producción y la inmigración forzosa se corresponden, por consiguiente, con los dos movimientos simétricos con los que el capital traslada la producción allí donde los costes son moderados, o bien atrae mano de obra dispuesta a trabajar a precios más bajos y con la garantía de que los trabajadores gozan de menos derechos. Si los trabajadores piden aumentos de sueldo o unas condiciones más dignas, los almirantes del mundialismo desregulado reaccionan reemplazando a la mano de obra con el ejército industrial de reserva de los migrantes, o bien deslocalizando la fábrica a un país extranjero donde no se respetan tales derechos o, simplemente, donde nunca se implantaron.

La misma lógica que preside la andadura de los ciclos de la producción y de la circulación de las mercancías (externalización, deslocalización, búsqueda frenética de nuevos mercados y de nuevos y rentables laboratorios de la producción) rige ahora la gestión capitalista de la massa damnata de las plebes de la globalización, reducidas al rango de meras mercancías móviles,

deslocalizadas y obligadas a una migración forzosa sobre la base de las exigencias de la revalorización del valor.

Y así, la dinámica de la explotación del trabajo humano y de la alienación alcanza su máximo grado de intensidad. La deslocalización migratoria posibilita, siempre en perjuicio de los precarios y de los apátridas del contrato y de la existencia, modalidades de híper-explotación y de trabajo neoservil (infrarremunerado, cuando no directamente «voluntario», conforme a la nueva figura, cada vez más en auge, de trabajar-a-cambio-de-nada). Y, al mismo tiempo, lleva a su culminación el proceso de cosificación (la transformación del hombre en mercancía) y de alienación (el distanciamiento de su naturaleza de ser humano y no de mercancía): ahora se redefine sin reservas al ser humano como una mercancía que se desplaza libre y perpetuamente sobre el plano liso del mercado global desnacionalizado y competitivista, sobre la base de unas exigencias de la producción y de la circulación a las que ya no hay absolutamente nada ni nadie capaz de sustraerse (de las cosas a los animales, de la naturaleza al ser humano).

La dinámica con la que se externaliza, se deslocaliza y se practica el dumping salarial es, en rigor, la misma que preside las deportaciones masivas de los nuevos esclavos del trabajo, ideológicamente denominadas migraciones de masas. En consonancia con la norma de la competitividad desregulada, el objetivo de los arquitectos del mundialismo desregulado que fomentan esas dos tendencias fundamentales sigue siendo disponer de una fuerza de trabajo de la que extraer plusvalor a unos precios más rentables, ora yendo a explotarla a las zonas del mundo donde los derechos son limitados, ora introduciendo mano de obra en Occidente mediante deportaciones de nuevos esclavos sin salvaguardas, sin derechos y sin arraigo.

La moneda cuyas dos caras son la deslocalización y la inmigración de masas es, por consiguiente, la moneda del conflicto de clases, que está ganando el capital sin encontrar resistencia, y con la total subalternidad cultural de la clase intelectual y de las sedicentes fuerzas progresistas, geopolíticamente euro-atlantistas, metafísicamente nihilistas, relativistas en materia de valores, y liberal en política.

Estas últimas difaman de inmediato y tachan de racista y xenófobo a todo el que no acepte el lacrimógeno elogio de los fenómenos migratorios como algo incondicionalmente bueno, y que se atreva a desenmascarar su verdadera esencia de deportación esclavista propia de la inmigración de masas como instrumento de la lucha de clases en manos del Señor posburgués en perjuicio de los trabajadores autóctonos y migrantes.

El inmigracionismo está siendo fomentado por la nueva patronal cosmopolita y desterritorializada, que se sirve de ella a modo de nueva deportación de esclavos de los que extraer plusvalor, un fenómeno que está siendo culturalmente legitimado por la libertaria Izquierda de la Costumbre, que lo santifica mediante la acusación inmediata de xenofobia y de racismo contra todo el que ose criticarlo. Las migraciones forzosas fomentadas por la acumulación flexible y el imperialismo que aquella no ha dejado de segregar son un momento de la competencia universal en el sistema de las necesidades globalizado, en cuyo plano liso, emigrar ya no es, en sí, más emancipativo que permanecer en el territorio de origen, como tampoco el nómada es más proclive a la revolución que el sujeto sedentario.

Para quien sea capaz de aventurarse más allá de los perímetros vigilados del pensamiento único, salta a la vista la falsedad de la identificación entre la crítica de la inmigración de masas y la adhesión al racismo. En efecto, es posible criticar la inmigración de masas y oponerse a ella sin caer en esas modalidades de ofensa a la razón humana que son el racismo y la xenofobia (cuya falsedad consiste, por encima de todo, en la negación de la unidad del género humano). Por el contrario, históricamente se han dado casos de racismo favorable a la inmigración de masas, a condición de que se consintiera exclusivamente a los miembros de una supuesta raza: esa fue, por ejemplo, la política oficial en Australia durante la primera mitad del siglo XX.

En antítesis con quienes celebran la inmigración de hoy en día como un modelo intrínsecamente positivo, integrador y emancipativo, es preciso recalcar con énfasis, desde una perspectiva firmemente marxiana, que es positivo siempre y solo para el capital y para el Señor mundialista, que de esa forma pueden emplear a los

migrantes en la cadena de producción, a unos precios de risa y sin el justo reconocimiento de sus derechos. Además, el capital y el Señor pueden sustituir con facilidad la mano de obra protegida por unos derechos sociales y dotada de algún vestigio de conciencia de clase opositiva por una mano de obra nueva, que carece de ambas cosas y que, para colmo, siempre está sujeta al chantaje de su expulsión por una denuncia de inmigración clandestina en razón de su condición de sans papiers, y que está dispuesta a todo con tal de sobrevivir.

Es evidente que, desde el punto de vista del Señor, la inmigración masiva figura como un fenómeno intrínsecamente positivo, ya que resulta infinitamente más fácil explotar a un trabajador inmigrante, acostumbrado a trabajar en unas condiciones estructuralmente precarias y sin garantías, sin salvaguardas ni derechos, que a un trabajador occidental criado en el mundo de las luchas, de la conciencia de clase y de los derechos conquistados. Así pues, no es de extrañar que, entre muchos otros, también John Elkann, presidente turbocapitalista de la antigua Fiat, afirmara expresamente en febrero de 2014 que «la presencia de los inmigrantes extranjeros es con seguridad un recurso», sin especificar, naturalmente, quién se beneficiaba en concreto de dicho «recurso».

Huelga decir —y constituye el experimentum crucis acerca de las verdaderas razones del elogio generalizado de los procesos migratorios que entona la aristocracia financiera a través de la propaganda del clero intelectual de turno— que quien sale beneficiado no puede ser, en ningún caso, la clase del Siervo, que, debido a la nueva competencia migrante, está sometida a una presión competitiva a la baja y se ve obligada a librar la enésima guerra entre pobres no solo en el campo del trabajo, sino también en el de los servicios, por una plaza en el colegio, por una cama en el hospital, por una vivienda de protección oficial, por la espera en urgencias.

Los que salen ganando no son ni los migrantes ni los trabajadores, pues ambos forman el polo, en constante devenir, del nuevo Siervo precarizado. Los migrantes salen perdiendo, al figurar como esclavos chantajeables y como material humano privado de sus

derechos y su dignidad. También salen derrotados los trabajadores autóctonos, ya que ahora tienen que competir con los trabajadores migrantes, que ejercen una presión competitiva a la baja. Sale ganando la élite globalista liberal-libertaria, que puede beneficiarse soberanamente de esa situación de competencia entre los últimos, pero también de la fragmentación de la conciencia de clase y de los nuevos conflictos horizontales entre trabajadores autóctonos y trabajadores migrantes.

Así pues, una vez más los que triunfan son el Señor neofeudal y el capital, con su insaciable búsqueda de brazos y neuronas dispuestos a hacer lo mismo a un precio más bajo. El capital se beneficia del trabajo irregular y a bajo coste que ofrecen los migrantes por dos razones: a) incrementa el plusvalor; b) reduce los costes laborales en general. Por ello, los arquitectos de la globalización, los pedagogos del mundialismo y los spin doctors del progresismo promueven los procesos de inmigración de masas (que sería más oportuno denominar deportación de masas) y, al mismo tiempo, deslegitiman tachándolo de xenófobo a todo el que se atreva a cuestionar su bondad intrínseca.

Por su propia esencia, la deslocalización se basa en el traslado de la producción a los lugares económicamente más rentables, a saber, donde el trabajo está desregulado y carece de salvaguardas. En términos convergentes, la inmigración de masas como fenómeno consustancial a las lógicas capitalistas se basa en la introducción de una fuente de competencia directa para aquellos trabajadores de los países occidentales que todavía tienen garantizados unos derechos y unas ayudas conquistadas a través del conflicto.

También en este caso, el Señor es siempre y solo el que saca provecho tanto de la deslocalización centrada en las figuras del e-commerce y de la new economy como de la inmigración masiva (y de la consiguiente equiparación a la baja de los costes de mano de obra a escala planetaria). En el fondo, se trata de la misma lógica que regía, en tiempos no tan remotos, el proceso por el que la élite neo-oligárquica ha propiciado el ingreso en la Unión Europea de los países del Este, con la intención programática de recortar los salarios y de reducir los costes de mano de obra en los países ya miembros de la UE. Lejos de ser un proceso natural y positivo en sí

mismo, como siempre lo presentan las retóricas dominantes, la inmigración masiva es un momento indisolublemente ligado a la mundialización del capital y a la victoria provisional del Señor sobre el Siervo en una lucha de clases que ha degenerado en una derrota de clase [5].

Se genera y se favorece la inmigración tanto a nivel estructural como a nivel superestructural a través de las mismas lógicas desterritorializadoras del fanatismo mundialista de la economía. El objetivo no es integrar a los migrantes sino desestructurar al Siervo a nivel tanto real como simbólico, reduciendo el coste de su fuerza de trabajo e introduciendo entre sus filas a unos trabajadores que, por su origen y tradición, son ajenos a la lógica de la lucha de clases [6]. Visto desde un ángulo diferente, la orientación del Señor plutocrático no coincide con la integración de los migrantes ni contempla que estos adquieran la plena ciudadanía: por el contrario, coincide con la reducción de los todavía-no-migrantes al rango de los migrantes, infrarremunerados y en una situación de desarraigo y de movilidad permanente, de híper-explotación y de trabajo neoesclavista.

Para la acumulación flexible y para su dinámica de precarización de lo estable y de fluidificación de lo sólido, el modelo de referencia es, por supuesto, el migrante desterritorializado y sin ciudadanía, no el ciudadano arraigado en su territorio y titular de unos derechos. Por ello, la élite financiera actúa con vistas a la generalización del perfil del homo migrans como nueva figura nómada, inestable y desarraigada, en consonancia con la precarización del capital flexible y con la convergente deconstrucción de la estabilidad del mundo de la vida. Una vez más —y esa es la norma universal de la fase absoluta—, el capital no aspira a estabilizar a los que todavía no están estabilizados, sino a desestabilizar a quienes todavía, por distintos conceptos, son estables. Por ello, favorece los procesos de sustitución de los trabajadores con contrato indefinido por los trabajadores con contrato temporal; de las identidades sólidas por las identidades líquidas; de la eticidad moderna por la deseticización posmoderna; de la vida ética familiar por el precariado sentimental; del ciudadano arraigado en su territorio y en su historia por el migrante desarraigado, desterritorializado y privado de ciudadanía.

Para colmo, la «furia del desaparecer» del mal infinito capitalista aspira a sustituir la población estable y protegida por unos derechos, arraigada en su territorio y en su historia, por una masa multitudinaria de nuevos esclavos nómadas y precarios, que ya no tienen historia sino solo geografía, y que figuran como puros átomos al servicio de la acumulación flexible, siempre dispuestos a someterse, como todas las demás mercancías, a unos procesos de deslocalización de los que se beneficia siempre y solo la aristocracia financiera posnacional.

Como tampoco hay que olvidar que el paradigma del migrante territorial tiende a redefinir incluso el modus vivendi del Señor globalista posburgués. La nueva y dominante global class apátrida, expresión en sí misma del nomadismo posnacional, e incansable defensora de las deslocalizaciones en beneficio propio, se ha liberado tanto del sedentarismo territorial con vocación patriótica de los Estados nacionales como de la estabilidad ética burguesa vinculada a las figuras de la madurez y de la estabilidad existencial: está formada por financieros deslocalizadores y deslocalizados, que circulan de forma multidireccional y sin barreras por los espacios abiertos e ilimitados de un planeta íntegramente mercantilizado, y que hacen de la libre circulación su paradigma biográfico. Son «migrantes fiscales», que circulan con movimiento perpetuo como los flujos de las finanzas y que trasladan a su conveniencia sus patrimonios a los «paraísos fiscales», sus empresas a las áreas con un régimen fiscal ventajoso y la producción a las zonas donde la mano de obra está menos protegida.

Los cínicos señores del big business planetario y de la movilidad universal, beneficiarios de la deslocalización de sus ingresos y su patrimonio, se eximen de su aportación fiscal y la descargan generosamente sobre los hombros del precariado. Manejando a su favor la libre circulación de las empresas y de los capitales en busca de mano de obra desalarizada y no protegida, el Señor globalista fomenta constantemente y en beneficio propio un nomadismo planetario que provoca calamidades en todos los frentes, y que el Siervo precarizado no tiene más remedio que padecer.

Por un lado, el fundamentalismo económico favorece, con unos métodos todo menos idílicos, los procesos de inmigración masiva. Y

por otro, reduce el crecimiento demográfico en los países occidentales, cuyos ciudadanos aún no han sido íntegramente reducidos al rango de migrantes. Las expectativas decrecientes, pero también la desvinculación de la sexualidad de su función procreadora, conforme a un principio en parte ya formulado por Malthus en su Essay on the Principle of Population (1798), determinan la disminución demográfica que está afectando, en el nuevo milenio, al continente europeo; una reducción que va de la mano de la sustitución de la población europea por el nuevo ejército industrial de reserva de los migrantes procedentes de la otra orilla del Mediterráneo.

Así, parece hacerse realidad, mutatis mutandis, el perverso designio, de base racista, del conde Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi, formulado en su libro Praktischer Idealismus (1925) con la idea, en beneficio de los dominantes de la época, de una sustitución masiva de los pueblos nacionales de Europa por una masa fabricada en serie e indiferenciada, posidentitaria y posnacional de esclavos ideales, migrantes y desarraigados («recursos», como los denomina la neolengua mercantil), por un rebaño multiétnico sin calidad, sin conciencia y sin vestigios de cohesión histórica y cultural. En las inefables palabras, inequívocamente racistas, de Praktischer Idealismus: «El hombre del futuro lejano será mestizo [Mischling]. [...] La futura raza [Zukunftsrasse] euroasiática-negroide, extraordinariamente parecida a los antiguos egipcios, sustituirá la multiplicidad de los pueblos por una multiplicidad de individualidades» [7].

La inmigración masiva, querida por los señores apátridas del sistema global-elitista y de los bancos de negocios internacionales, deporta a una Europa deliberadamente sometida al proceso de «tercermundización» masas de nuevos esclavos dispuestos a todo con tal de existir y carentes de conciencia de clase y de memoria de la existencia de los derechos sociales.

Si, como nos enseña la filosofía del derecho de Hegel, la eticidad comunitaria existe siempre en el ethos concreto de un pueblo o, más exactamente, «la sustancia que se sabe libre y en la que el deber-ser absoluto es igualmente ser tiene realidad efectiva como espíritu de un pueblo [Geist eines Volks]» [8], no es de extrañar que

la deseticización derivada de la economización liberal-libertaria de la totalidad del mundo de la vida tenga necesariamente que avanzar anulando la existencia misma de los pueblos, los cuales, entendidos como unidades concretas de cultura y de historia, de idioma y de usos, tienden a ser sustituidos y redefinidos como masas apátridas de átomos globalizados y sin una identidad compartida, pues lo único que les aúna es el rito nihilista del consumo, del que son adeptos manipulados.

En otras palabras, mediante las prácticas de la inmigración de masas (rectius, deportación de masas) gestionadas y desencadenadas por el sistema de producción capitalista y de sus irresponsables agentes competitivistas, se diluye la idea misma de pueblo como una hegeliana unidad cohesionada en el idioma, en la cultura y en el sentido de pertenencia: en su lugar aparece una multitud desarraigada y disforme de individualidades mutuamente indiferentes, cuando no hostiles, carentes de cualquier sentido de solidaridad y de pertenencia, que se relacionan entre ellas conforme a las lógicas de esa bellum omnium contra omnes que es el plan ideal para la fragmentación del Siervo y para una dominación sin impedimentos por parte del Señor.

De esa forma, mediante lo que ha venido en llamarse las «armas de inmigración masiva» [9], se desarticula, conjuntamente con la idea de pueblo como grupo unido en el ethos y en la cultura, en los usos y en el idioma, la idea misma de civilización. Esta implica un proceso lento y gradual de sedimentación histórica y cultural y, por eso mismo, conlleva esa estabilización vinculada con el lugar de residencia y con la territorialización, justamente las dos lógicas que el capital líquido-flexible niega intrínsecamente.

Como observaba Tocqueville en La democracia en América, entre los máximos errores de la mente humana figura «no comprender que, para llegar a civilizar a un pueblo, es preciso ante todo que se establezca» [10] en el tiempo y en el espacio. En efecto, la civilización —prosigue Tocqueville— no puede entenderse como una adquisición inmediata y construida por encargo; por el contrario, «es el resultado de una larga labor social que se produce en un mismo lugar, y que las distintas generaciones se legan unas a otras al sucederse» [11].

A raíz de dichos procesos de deportación de masas y de tercermundización planificada, la población europea está sometida a una pertinaz disminución demográfica y, al mismo tiempo, está siendo sustituida cada vez de forma más masiva por nuevas masas de migrantes procedentes de África. En lugar de los pueblos arraigados y con memoria histórica, con identidad cultural y con conciencia de un pasado de conflictos de clase y de conquistas sociales, va cobrando forma una masa de esclavos posidentitarios y sin conciencia de clase, humillados, estructuralmente inestables, serviles y explotables, sin impedimentos y en cualquier situación.

Desde un punto de vista distinto, mediante las prácticas de la deportación masiva que la neolengua ha optado por denominar «acogida» e «integración», el capital deporta de África miles de nuevos esclavos dispuestos a todo y listos para ser explotados ilimitadamente, el «material humano» ideal para las nuevas prácticas de la explotación neofeudal. Y, en un movimiento simétrico, aspira a sustituir con estos nuevos esclavos al antiguo pueblo europeo, formado por individuos todavía demasiado acostumbrados a los derechos sociales, a la dignidad del trabajo, a la conciencia de clase, a las conquistas salariales, en suma a todas esas medidas propias del ordenamiento burgués y proletario que, en el marco de la acumulación flexible, la neolengua del Señor ha desterrado mediante el sintagma «vivir por encima de nuestras posibilidades». Desde ese punto de vista podría encuadrarse incluso la operación Mare nostrum (2014), interpretada como la instauración de un puente directo entre África y una Europa en vías de tercermundización.

En su lógica general, hoy la inmigración es promovida estructuralmente por el capital, y defendida superestructuralmente por la «retórica del migrante» propia del pensamiento único políticamente correcto de los pedagogos del globalismo imperialista. El actual reino animal del espíritu necesita ese ejército industrial de reserva de los migrantes, explotados a modo de nuevos esclavos, para poder destruir los derechos sociales que aún subsisten, para aniquilar la fuerza organizativa residual de los trabajadores y para reducir drásticamente los costes de mano de obra. Con las categorías de Kevin Bales, los migrantes figuran hoy en día como «nuevos esclavos» y como «mercancía humana en la

economía global» [12].

La pregunta, despiadadamente irónica, de Brecht a propósito del divorcio entre pueblo y Gobierno en 1953 («¿No sería más sencillo que el Gobierno disolviera el pueblo y eligiera otro?») [13] encuentra hoy una respuesta afirmativa en las prácticas de sustitución de masas mediante las que los señores del globalismo liberal-libertario están reemplazando las poblaciones europeas, las masas nacional-populares, que aún recuerdan los derechos sociales y las luchas de clase, por nuevas multitudes desterritorializadas de seres humanos deportados de África y destinados a figurar como los nuevos «recursos», es decir como los nuevos esclavos, «acogidos» e «integrados» en el ejército de la producción capitalista desalarizada y con un plustrabajo cada vez mayor. Es lo que afirma expresamente, empezando por su título, el informe de Naciones Unidas del 17 de marzo de 2000: New Report on Replacement Migration Issued by UN Population Division.

Gracias a los servicios prestados por el pensamiento único falsamente humanitario, el capital no aspira precisamente a integrar a los migrantes, a los que en realidad considera pura carne de cañón en la lucha de clases. Por el contrario, sirviéndose de los migrantes, aspira a desintegrar también a los trabajadores autóctonos, destruyendo lo que queda de su conciencia de clase y echando por tierra sus derechos. Con el capitalismo flexible, la figura del ciudadano arraigado en el espacio del Estado nacional se extingue: en su lugar aparece el «ciudadano global», es decir, el individuo que carece de una patria nacional y que está abocado al desarraigo planetario, id est el migrante como nuevo perfil del homo globalis.

Detrás del falso humanitarismo con el que se celebra la inmigración se ocultan, en verdad, la inhumanidad de la explotación más perversa de la mano de obra migrante y el horror del tráfico de seres humanos, el nefarium negotium condenado por el papa Gregorio XVI en 1839. La aspiración secreta es, con el vocabulario de la neolengua liberal, la replacement inmigration, la «inmigración de sustitución» premeditada y planificada con la que se pretende reemplazar a una población educada en las conquistas sociales y en la lucha de clases (o que por lo menos conserva algún recuerdo de dichas prácticas) por un nuevo rebaño amorfo de esclavos

dispuestos a todo, por el nuevo material humano ideal para las prácticas de la extracción forzosa del plusvalor, en el corazón de la propia Europa, ya tercermundizada.

La inmigración masiva, a través del ejército de traficantes, esclavistas y facinerosos que la gestionan, se configura en realidad como una trata de seres humanos en beneficio del mercado capitalista occidental: una trata, que, por otra parte, se basa en un considerable negocio vinculado tanto al transporte de los seres humanos como a los centros de acogida. Y que, no raramente, provoca auténticas tragedias en el mar: el 4 de octubre de 2013, por ejemplo, 386 migrantes murieron en Lampedusa a raíz del naufragio de una embarcación libia. Una vez más, tras el rostro ficticio del humanitarismo filantrópico se oculta la esencia real del interés privado que hace de la pura vida humana una mina de la que extraer cínicamente plusvalor.

Como se ha señalado [14], con la nueva inmigración de masas surge una novedad respecto a los procesos migratorios a caballo entre los siglos XIX y XX: antiguamente había más salvaguardas y normativas. Por paradójico que pueda parecer, incluso los antiguos esclavistas, en sus travesías atlánticas, por lo menos tenían interés en conseguir que los esclavos —en cuya compra habían invertido dinero— llegaran sanos y salvos a los mercados de destino [15].

El nuevo mecanismo que rige las travesías clandestinas de los flujos migratorios se basa en que el migrante pague por adelantado. Eso provoca que su vida pierda todo valor —incluso económico— a los ojos de los armadores de las pateras, a los que sería más oportuno denominar esclavistas. Las denominadas prácticas de «salvamento» de las vidas de los migrantes en el mar podrían resultar ser operaciones de contrabando de seres humanos: un innoble envío forzoso a Occidente de miles de migrantes clandestinos y de futuros esclavos del capital, por el contrario ennoblecido con las categorías sumamente engañosas de la «liberación», del «rescate de vidas» y de la «acogida». Por otro lado, en gran parte de los casos, el envío es gestionado directamente por unas entidades privadas (organizaciones no gubernamentales) detrás de cuya filantropía podría ocultarse el interés totalmente material de la economía de mercado y su aspiración, ya de sobra conocida, a superar

transnacionalmente las antiguas limitaciones políticas y éticas propias de los Estados soberanos.

9.2. Ejército industrial de reserva

[La sobrepoblación] constituye un ejército industrial de reserva a disposición del capital, que le pertenece a este tan absolutamente como si lo hubiera criado a sus expensas. Esa sobrepoblación crea, para las variables necesidades de valorización del capital, el material humano explotable y siempre disponible, independientemente de los límites del aumento real experimentado por la población [44] .

K. MARX, El capital

El capital aspira a producir una población de homines migrantes, un ejército industrial de personas con capacidades laborales intermitentes y abocadas al nomadismo y a la movilidad permanentes, carentes de derechos de ciudadanía y de arraigo en la tierra a la que son «deportadas» de cuando en cuando para realizar un trabajo flexible y precario. El fundamentalismo económico promete en abstracto la emancipación y la integración, y persigue en concreto justo lo contrario: explota desmedidamente a los migrantes y, a la vez, los emplea como competidores, a fin de rebajar a su mismo rango a los aún-no-migrantes, para poder destruir los derechos sociales remanentes, aniquilar la fuerza organizativa residual de los trabajadores, reducir drásticamente el coste de la mano de obra, y esculpir el nuevo perfil generalizado del homo instabilis condenado al nomadismo diaspórico permanente por los espacios ilimitados del sistema de las necesidades mundializado.

Para comprender en su lógica más íntima la inmigración masiva como fenómeno acorde con el desarrollo capitalista y, además, como un instrumento de la lucha de clases que el Señor globalista

utiliza con astucia, tenemos que recurrir una vez más al Capital de Marx y, en particular, a los pasajes del primer libro dedicados al «proceso de acumulación» en los que se recurre a la noción de «ejército industrial de reserva» (industrielle Reservearmee).

En las páginas del Capital, la metáfora del ejército, junto a la de la orquesta, ocupa una posición central: «al igual que un ejército requiere oficiales y suboficiales militares» [16], la masa de los obreros que actúan en la realidad concentracionaria de la fábrica requiere «altos oficiales (dirigentes, managers) y suboficiales industriales (capataces, foremen, overlookers, contre-maîtres)» [17]. Junto al ejército de trabajadores y a los cuadros de oficiales y suboficiales aparece también la figura del ejército industrial de reserva, formado por todos aquellos de los que potencialmente se puede prescindir en la producción, y a los que concretamente se mantiene al margen:

Pero si una sobrepoblación obrera es el producto necesario de la acumulación o del desarrollo de la riqueza sobre una base capitalista, esta sobrepoblación se convierte, a su vez, en palanca de la acumulación capitalista, e incluso en condición de existencia del modo capitalista de producción. Constituye un ejército industrial de reserva a disposición del capital, que le pertenece a este tan absolutamente como si lo hubiera criado a sus expensas. Esa sobrepoblación crea, para las variables necesidades de valorización del capital, el material humano explotable y siempre disponible, independientemente de los límites del aumento real experimentado por la población [18].

La «sobrepoblación» obrera, es decir el surplus de brazos disponibles para el plustrabajo, es el resultado del desarrollo de la riqueza sobre una base capitalista y, al mismo tiempo, su presupuesto, una de las «condiciones para su existencia». A partir de aquel momento genético que fue la acumulación originaria, el capital crea masas proletarizadas cada vez mayores; y, al mismo tiempo, las utiliza para el proceso de la revalorización, las emplea como ejército industrial de reserva que presiona a las puertas del mercado y, por esa vía, ejerce una presión competitiva sobre los que

están integrados concretamente en él.

Ese ejército está formado, gracias a dicho surplus, por esa sobreabundancia de brazos que, sin estar concretamente empleados en la producción, ejercen una competencia constante sobre los brazos que efectivamente trabajan a las órdenes del capital. Por otra parte, de esa manera los trabajadores activos que no acepten las condiciones de trabajo y de remuneración, o que se muestren escasamente conformistas por sus ideas y sus reivindicaciones, pueden ser sustituidos con toda facilidad y automáticamente por aquellos que, entre las filas del ejército industrial de reserva, no esperan otra cosa que integrarse en la producción para poder huir del paro como condición necesaria y no accidental del modo de producción. Volviendo a los Grundrisse de Marx, el pauperismo figura como una consecuencia del propio trabajo exclusivamente en el marco del modo capitalista de producción.

De esa forma, son los propios esclavos los que tienen una necesidad vital de integrarse en la producción, es decir de ser esclavos con empleo y no esclavos abandonados a ese desempleo que les llevaría a morir de inanición. Como recuerda Marx con amarga ironía: «nadie [ni siquiera un músico del porvenir] [45] puede alimentarse de los productos del porvenir»[19] . El dispositivo fundacional de la refractaria asimetría capitalista entre el Siervo y el Señor, centrada en la igualdad en abstracto y en la desigualdad en concreto, vuelve a presentarse aquí sin tapujos: «permitir vivir y dejar morir», es decir negar las condiciones mismas de la existencia es, una vez más, la fórmula mágica del poder biopolítico tecnocapitalista. Ese poder es, por su misma esencia, «política de la vida», Vitalpolitik: sobre la base de unas condiciones sistémicas de cuño económico, impone un nexo de servidumbre y señorío que se oculta tras el barniz de los derechos formales y de una libertad en abstracto, carente de una determinación concreta y material.

El ejército industrial de reserva, en la descripción contemplada por Marx, figura como una masa de individuos que, pese a no trabajar en ese momento para el capital, le pertenecen a todos los efectos («como si lo hubiera criado a sus expensas»). En efecto, están siempre dispuestos a sustituir concretamente a los trabajadores empleados en la producción y, con su simple existencia, ejercen una

presión salarial a la baja sobre ellos.

El capital, en todas y cada una de sus fases, aspira a quebrar el poder monopolista del trabajo. Para impedir que los trabajadores detenten un virtual poder monopolista sobre su trabajo, sobre todo cuando se trata de mano de obra altamente especializada y cuya tarea en concreto solo puede desempeñar un reducido número de trabajadores, recurre a la siempre renovada creación de una «superpoblación obrera». De esa forma, el monopolio del trabajo se hace añicos gracias a la astuta creación de una competencia horizontal y a la baja entre los trabajadores. La inmigración de masas cumple con éxito esa función en beneficio de la clase dominante. Junto a ella, también hay que mencionar, en relación con la fase absoluta, el desempleo masivo que provoca la automación del trabajo por medio de su constante y creciente tecnificación y de las prácticas de la deslocalización como forma de acceder a nuevas fuentes de mano de obra más rentables.

De esa forma, la ley de la demanda y la oferta acaba viéndose condicionada por la existencia del ejército industrial de reserva, que la mantiene establemente dentro de unos límites beneficiosos únicamente para el polo del Señor. Toda reivindicación salarial y toda aspiración relativa a la regulación del horario laboral y la negociación sobre las condiciones de trabajo acaban, así, siendo entorpecidas por la apremiante masa de los desempleados, dispuestos a sustituir en el acto a los trabajadores concretamente empleados en la producción: «La sobrepoblación relativa, pues, es el trasfondo sobre el que se mueve la ley de la oferta y la demanda de trabajo. Comprime el campo de acción de esta ley dentro de los límites que convienen de manera absoluta al ansia de explotación y el afán de poder del capital» [20].

Justamente en ese sentido, en palabras de Marx, el ejército industrial de reserva constituye «el material humano explotable y siempre disponible» y preparado para las variables necesidades de la revalorización del valor, también por vía de la rebaja de las condiciones y de la erosión de los derechos.

Por consiguiente, la ley de la demanda y la oferta en el ámbito laboral queda condicionada por el ejército industrial de reserva, cuya presencia beneficia al polo del Señor, que la emplea con vistas

al siguiente objetivo. En efecto, «ejerce presión sobre el ejército obrero activo, y pone coto a sus exigencias durante los periodos de sobreproducción y de paroxismo» [21], cumpliendo una función de la que el único que se beneficia es el capital: «La ley, finalmente, que mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva y el volumen e intensidad de la acumulación, encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca» [22].

Hoy el ejército industrial de reserva está formado, además de por los parados y los precarios en los periodos de falta de trabajo que los caracterizan entre un contrato y el siguiente, también por los migrantes, que constituyen su frente avanzado. Los migrantes forman la infantería de ese inmenso ejército nómada y desestabilizado del que se aprovecha el Señor.

A las cuestiones esbozadas anteriormente hay que sumar otra, de no menor relevancia. La pauperización de esta societé à la dérive, como la calificaba Castoriadis [23], provocada por la precarización del trabajo y por el desempleo masivo de las nuevas plebes globales, genera una aporía fundamental para el modo de producción, que puede sintetizarse así: ¿cómo mantener, en concreto, la demanda? El aumento de los salarios, que indudablemente podría ser una solución, es la opción menos acorde con la tendencia permanentemente autorrevalorizadora del fanatismo de la economía de mercado. Este prefiere, por el contrario, aumentar el crédito y fomentar los procesos de endeudamiento ya mencionados (con el nuevo paradigma antropológico del hombre endeudado) y, de forma convergente, importando forzosamente un mayor número de trabajadores.

Por reducidas que sean las sumas que pueden gastar dichos trabajadores, la mayor cantidad de personas que gastan resultará conjuntamente propicia para un aumento del dinero circulante. Cada cual podrá gastar a título individual sumas menores, pero habrá más personas capaces de gastar. La inmigración masiva cumple, también desde este punto de vista, una función fundamental en beneficio del sistema de producción: contribuye al mantenimiento de la demanda, cuando no a su incremento, aun en presencia de un desempleo generalizado y de unos sueldos

estancados.

9.3. Para explotar mejor: Las uvas de la ira, de Steinbeck

Cuando hay una mayoría de gente que tiene hambre y frío, tomará por la fuerza lo que necesita. Y el pequeño hecho evidente que se repite a lo largo de la historia: el único resultado de la represión es el fortalecimiento y la unión de los reprimidos.

J. STEINBECK, Las uvas de la ira [46]

Desarraigados y sin derechos, procedentes de tierras a menudo ajenas a las lógicas del conflicto capitalista entre Siervo y Señor, los esclavos migrantes son, para el capital, el recurso ideal con vistas a ejercer una presión a la baja sobre el mundo del trabajo e inclinar a su favor la ley de la demanda y la oferta. Así se explica, entre otros muchos, el caso del Fondo Monetario Internacional y de sus reiteradas peticiones de derogación del «salario mínimo» garantizado por ley a fin de favorecer la «integración» de los migrantes en el mundo del «trabajo».

En 2015 se produjo un episodio parecido en Alemania, con motivo de la acogida de los migrantes procedentes de Siria, un país desestabilizado por el propio Occidente por no haberse homologado con el Washington consensus. Para evitar el aumento del paro, se propuso, de una forma cualquier cosa menos neutral, rebajar el nivel general de los sueldos básicos, derogando el salario mínimo y recortando el sueldo de acceso al mundo del trabajo.

Es la lógica ilógica que narra, aunque sea en un contexto histórico diferente, John Steinbeck en Las uvas de la ira (1939), el documento más lúcido al que deberíamos recurrir para comprender los dos fenómenos interrelacionados del desarraigo y de la inmigración masiva como funciones expresivas del capital y —en palabras de Marx— de su frenética búsqueda de métodos para

intensificarse, «a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo» [24].

El sistema bancario, el «monstruo» [25] que crean los hombres sin poder controlarlo, echa de su casa y de sus tierras a la familia Joad:

—Pero, ¿hasta dónde llega? [La cadena de mando] ¿A quién le podemos disparar? A este paso me muero antes de poder matar al que me está matando a mí de hambre.

—No sé. Quizá no hay nadie a quien disparar. A lo mejor no se trata en absoluto de hombres. Como usted ha dicho, puede que la propiedad tenga la culpa. Sea como sea, yo le he explicado cuáles son mis órdenes.

—Tengo que reflexionar —respondió el arrendatario—. Todos tenemos que reflexionar. Tiene que haber un modo de poner fin a esto. No es como una tormenta o un terremoto. Esto es algo malo hecho por los hombres y te juro que eso es algo que podemos cambiar [26].

La violencia anónima e invisible del mercado y del sistema bancocrático, sin rostro y desresponsabilizador, tiende por su propia esencia a neutralizar el momento de la conflictividad biunívoca: uno nunca sabe quiénes son los verdaderos agentes de la violencia económica inmanente y, en concreto, cómo ponerle fin.

La auri sacra fames de un sistema autorreferente, que en nombre del beneficio provoca tragedias en la sociedad humana, hace que las propias cosas, como por ejemplo los tractores, que podrían beneficiar al hombre, se conviertan en instrumentos de coerción. La vida palpitante que lleva aparejada el mundo del trabajo y de la tierra es aniquilada a favor de la inanimada dinámica del crecimiento financiero, que lo sojuzga todo:

Padre pidió el dinero prestado al banco y ahora el banco reclama la

tierra. La compañía de tierras —es decir el banco cuando posee tierra— no quiere familias para trabajarlas, quiere tractores. ¿Es algo malo un tractor? ¿No es buena la energía que abre los largos surcos? Si el tractor fuera nuestro, sería algo bueno, no mío, sino nuestro. Si nuestro tractor abriera los surcos de nuestra tierra, sería bueno. No de mi tierra, sino de nuestra tierra. Entonces podríamos amar ese tractor igual que amamos esta tierra cuando era nuestra. Pero el tractor hace dos cosas: remueve la tierra y nos expulsa de ella. Apenas hay diferencia entre el tractor y un tanque [27].

El sistema usurocrático de los bancos desarraiga a los hombres y les obliga a abandonar sus tierras, a emprender un viaje en busca de trabajo en otro lugar, conforme a las lógicas deslocalizadoras consustanciales al modo capitalista de producción. Provoca, al mismo tiempo, un oscurecimiento general de las relaciones sociales, a raíz del cual ni los verdugos ni las víctimas son capaces de percibir hasta el fondo la naturaleza social de la tragedia en curso, que ellos se obstinan en considerar el resultado del poder misterioso de un ente extrasensorial (el «monstruo») al que identifican con el banco:

Los arrendatarios levantaban la vista alarmados. Pero, ¿qué pasa con nosotros? ¿Cómo vamos a comer?

Os tendréis que ir de las tierras. Los arados saldrán por los portones.

Entonces los hombres acuclillados se erguían airados. El abuelo se cogió la tierra y tuvo que matar indios para que se fueran. Y Padre nació aquí y arrancó las malas hierbas y mató serpientes. Luego vino un mal año y tuvo que pedir prestado algo de dinero. Y nosotros nacimos aquí. Los que están en la puerta, nuestros hijos, nacieron aquí. Y Padre tuvo que pedir dinero prestado. Entonces el banco se apropió de la tierra, pero nos quedamos y conservamos una pequeña parte de la cosecha.

Ya lo sabemos, todo eso lo sabemos. No somos nosotros, es el banco. Un banco no es como un hombre, el propietario de cincuenta

mil acres tampoco es como un hombre: es el monstruo.

Sí, claro, gritaban los arrendatarios, pero es nuestra tierra. Nosotros la medimos y la dividimos. Nacimos en ella, nos mataron aquí, morimos aquí. Aunque no sea buena sigue siendo nuestra. Esto es lo que la hace nuestra: nacer, trabajar, morir en ella. Esto es lo que da la propiedad, no un papel con números.

Lo sentimos. No somos nosotros, es el monstruo. El banco no es como un hombre.

Sí, pero el banco no está hecho más que de hombres.

No, estás equivocado, estás muy equivocado. El banco es algo más que hombres. Fíjate que todos los hombres del banco detestan lo que el banco hace, pero aun así el banco lo hace. El banco es algo más que hombres, créeme. Es el monstruo. Los hombres lo crearon, pero no lo pueden controlar [28].

Reducidos a la miseria, los Joad se ponen en marcha por la Route 66 hacia la tierra prometida de California, con la esperanza de enderezar su suerte, superando los reparos del abuelo, que a las lógicas desarraigadoras del capital contrapone el amor por su tierra: «Yo no voy. Esta tierra no vale nada, pero es la mía» [29].

Con algunos pasajes evocadores, dedicados al apego del abuelo a sus raíces y a sus lugares de origen, Steinbeck esboza la tendencia desarraigadora del capital, su vocación por deslocalizar tanto la producción como a los hombres, reducidos a simples engranajes, cuando no directamente a mercancías abocadas a la «libre circulación». De esa forma, su inicial condición de agricultores degenera en la condición de migrantes en perenne movimiento conforme a las dinámicas diaspóricas impuestas por el capital: «Dejaron de ser granjeros para convertirse en emigrantes» [30], como robinsones en busca de su destino abandonando su tierra de origen.

En un viaje cuajado de peripecias que les lleva hasta California, los Joad van viendo cómo poco a poco se extinguen sus sueños iniciales y se ven obligados a afrontar la dura realidad que los ha convertido

en migrantes movilizados por las lógicas del desarraigo, reducidos a meros peones movidos por una fuerza que se cierne sobre ellos y ante la que se encuentran en una situación de completa impotencia. La promesa de un El Dorado se transforma en la pesadilla del infierno real de la miseria y de la desterritorialización propia de su nueva condición de nómadas. La movilización total y desarraigadora figura como la esencia del modo de producción capitalista: «Siempre estamos en camino, siempre yendo. ¿Por qué no piensa la gente en eso? Ahora hay movimiento, gente moviéndose. Sabemos por qué y también cómo. Porque se ven obligados a ello» [31].

En su desesperación, y ante el odio que inspiran en los californianos, que los desprecian por su miseria y llaman groseramente «Okies» a los migrantes, los Joad aprenden en sus propias carnes cuáles son las consecuencias de su condición de desarraigados, privados de sus tierras y, cada día más, de su dignidad:

Tenían hambre y eran fieros. Esperaban encontrar un hogar y solo encontraron odio. Okies... Los propietarios los detestaban porque sabían que ellos eran débiles y los okies fuertes, que ellos estaban tan satisfechos como los okies hambrientos; y tal vez los propietarios habían oído contar a sus abuelos lo fácil que es robarle la tierra a un hombre débil si posees fiereza y estás hambriento y armado. Los propietarios los detestaban. Los tenderos de las ciudades no los podían ver porque no tenían dinero que gastar. No hay camino más corto para encontrarse con el desprecio de un comerciante, al tiempo que su admiración se dirige exactamente en dirección contraria. Los hombres importantes de los pueblos, pequeños banqueros, no resistían a los okies porque de ellos no podían sacar ganancia alguna. No tenían nada. Y los trabajadores detestaban a los okies porque un hombre hambriento debe trabajar, y si debe trabajar, si tiene que trabajar, automáticamente se le paga un salario más bajo; y entonces nadie puede ganar más [32].

El odio a los migrantes está generalizado en todas las latitudes

sociales, incluso entre quienes, desde unas condiciones al fin y al cabo no muy distintas, deberían tender a solidarizarse con ellos y en contra de los que, desde más arriba, se aprovechan de la situación particularmente desfavorecida de los recién llegados para reducir los costes de mano de obra y lucrarse a costa del malestar y del sufrimiento de los seres humanos. Así ocurre, por ejemplo, en un diálogo con un vendedor de neumáticos:

Bueno, California es un estado grande.

No tan grande. Ni siquiera el país entero es tan grande. No es tan extenso. No es lo suficientemente amplio. No hay bastante espacio para usted y para mí, para la gente de su clase y la de la mía, para ricos y pobres todos juntos en un país, para ladrones y hombres honrados. Para el hambre y la abundancia. ¿Por qué no se vuelven por donde han venido?

Este es un país libre. Cada uno puede ir donde le apetezca.

¡Eso es lo que usted se cree! ¿Ha oído hablar alguna vez de la patrulla fronteriza de California? Es de la policía de Los Ángeles. Los detendrán, desgraciados, les harán volver. Mire, si no puede comprar tierras no le queremos aquí. Por cierto, ¿tiene carnet de conducir?, déjeme verlo. Se ha roto. No se puede entrar sin carnet de conducir.

Es un país libre.

Bueno, intente comprar la libertad. Por aquí decimos que un tipo tiene tanta libertad como su dinero le permite comprar [33].

El tema que recorre diagonalmente Las uvas de la ira es, por un lado, la pérdida de la tierra, en sus dos acepciones de lugar de residencia fija y de propiedad agrícola trabajada con el sudor de la frente; y por otro, la destrucción de las raíces provocada por el alejamiento forzoso hacia ese «otro lugar» que es California.

No obstante, en su sufrimiento los Joad aprenden también el valor

de la solidaridad y de la familia, la importancia de permanecer unidos para no sucumbir, y de estrechar lazos solidarios y comunitarios con los demás trabajadores: «Lo único que tenemos de valor es la familia sin dividir. Igual que las vacas de un rebaño se agrupan juntas cuando los lobos andan al acecho» [34].

Las relaciones entre los propios migrantes empiezan a consolidarse en formas de solidaridad comunitaria, centradas en la gradual adquisición de la conciencia de su condición común y en la constatación de que solo «la gente pobre» [35] es capaz de sentimientos auténticamente humanos y altruistas. Así, los Joad le prestan una manta a sus vecinos, que no disponen de ella («Estamos orgullosos de poder ser de ayuda. No me he sentido tan... segura en mucho tiempo. La gente necesita... ayudar») [36].

La propia escena final del libro se presenta como un elogio de la solidaridad entre los últimos, los únicos entre los que aún resplandecen los valores humanos y la dignidad: Rose of Sharon, que mientras tanto ha perdido al hijo que llevaba en su seno, da de mamar a un hombre que literalmente se está muriendo de hambre, y con ello le salva la vida.

Steinbeck subraya con énfasis el odio a los migrantes como rasgo esencial de un capital que se beneficia de la contraposición horizontal entre los últimos (autóctonos y extranjeros), porque esa contraposición es indispensable para la neutralización de una posible reverticalización del conflicto. La propia familia se confirma, por esa vía, como un valor de resistencia frente a los procesos de individualización desarraigadora engendrados por el capital: la familia es el espacio mínimo comunitario inaccesible a las lógicas de la revalorización y del individualismo adquisitivo.

Al llegar a California, la familia Joad, marcada por su miseria y cada vez más ofendida en su dignidad, aprende en sus propias carnes el funcionamiento de las despiadadas dinámicas de la inmigración como deportación de masas: las octavillas que anunciaban la disponibilidad de puestos de trabajo eran, en realidad, una trampa necesaria para la creación de un ejército industrial de reserva.

Engatusados por las octavillas, miles de desesperados en busca de

un trabajo con el que sobrevivir acuden en tropel a California. Así surge una competencia a la baja entre los últimos, dispuestos a cualquier cosa con tal de conseguir lo indispensable para sobrevivir, dispuestos a aceptar una constante bajada de sus ingresos con tal de que no sean otros quienes se la aseguren:

Quizá necesite doscientos hombres, así que habla con quinientos, que se lo dirán a otra gente, y cuando llega al sitio del trabajo hay allí unos mil hombres. El jefe dice: «Pago veinte centavos por hora». Más o menos la mitad de los hombres se marcharán. Pero aún quedan quinientos y están tan muertos de hambre que trabajan aun por unas galletas [37].

Lo mismo ocurre en otro pasaje crucial de Las uvas de la ira, donde se desvela el secreto inconfesable de la inmigración masiva como instrumento del capital en la lucha de clases:

Mira —dijo el joven—. Suponte que tú ofreces un empleo y solo hay un tío que quiera trabajar. Tienes que pagarle lo que pida. Pero pon que haya cien hombres —dejó descansar la herramienta. Sus ojos se endurecieron y su voz se volvió más penetrante—. Supón que haya cien hombres interesados en el empleo; que tengan hijos y estén hambrientos. Que por diez miserables centavos se pueda comprar una caja de gachas para los niños. Imagínate que con cinco centavos, al menos, se pueda comprar algo para los críos. Y tienes cien hombres. Ofréceles cinco centavos y se matarán unos a otros por el trabajo. ¿Sabes lo que pagaban en el último empleo que tuve? Quince centavos la hora. Diez horas por un dólar y medio y no puedes quedarte allí. Tienes que quemar gasolina para llegar —jadeaba de furia y sus ojos llameaban llenos de odio—. Por eso repartieron los papeles. Se pueden imprimir una burrada de papeles con lo que se ahorra pagando quince centavos a la hora por trabajo en el campo [38].

La inmigración masiva generada por lo nefando del sistema bancario —sugiere Steinbeck— instaura una situación de competitividad a la baja, en virtud de la cual quienes se encuentran en las peores condiciones no tienen más remedio que aceptar las perspectivas laborales más perversas y, por esa vía, obligan a todos los demás a adaptarse a ellas:

Y los emigrantes bullían por las carreteras, el hambre y la necesidad reflejadas en sus ojos. No tenían ningún argumento, ningún sistema, nada excepto su número y sus necesidades. Cuando había trabajo para un hombre, diez hombres luchaban por él..., luchaban por un salario bajo. Si ese está dispuesto a trabajar por treinta centavos, yo trabajaré por veinticinco. Si ese se conforma con veinticinco, yo me conformo con veinte [39].

Es la incapacidad de los últimos para instaurar un auténtico vínculo solidario lo que determina su sojuzgamiento: ceden al chantaje de la competitividad, pues son incapaces de trabar alianzas a fin de proteger su situación como clase. Se contraponen según su lugar de procedencia y su origen, dejando que sobre la unidad de clase prevalezca esa división entre los últimos que va enteramente en beneficio de los primeros. Para colmo, se dejan seducir con demasiada facilidad por el relato dominante del Señor, que les insta a odiar cualquier eventual ansia de liberación y, de hecho, a luchar en defensa de sus propias cadenas, encarándose, por considerarle un «maldito rojo», con todo el que se atreva a oponerse a las despiadadas lógicas de la explotación de la mano de obra migrante, o siquiera a reivindicar una remuneración más justa:

Un tipo llamado Hines... tiene unos treinta mil acres, melocotones y uvas, una conservera y un lagar. Estaba todo el tiempo hablando de «esos condenados rojos». «Esos rojos de mierda están llevando el país a la ruina» —decía—, y «tenemos que echar a estos rojos cabrones de aquí». Un día le estaba oyendo un joven recién llegado al oeste. Se rascó la cabeza y le dijo: «Señor Hines, yo llevo por aquí

poco tiempo. ¿Qué son los malditos rojos?». Pues bien, Hines le contestó: «¡Un rojo es un hijo de puta que pide treinta centavos por hora cuando lo que pagamos son veinticinco!». El joven se lo pensó, se rascó la cabeza y dijo: «Bueno, señor Hines, yo no soy un hijo de puta, pero si eso es lo que es un rojo... pues yo quiero treinta centavos por hora. Todo el mundo lo quiere. Diablos, señor Hines, todos somos rojos» [40].

En el fondo, sería sencillo invertir la relación de fuerzas: numéricamente los explotados son mayoría. Si en vez de aceptar las gramáticas de los dominantes, que deslegitiman, tachándolos de «malditos rojos» a los trabajadores que piden unos jornales más justos, y si en vez de hacerse competencia a la baja en la recolección del melocotón, decidieran de común acuerdo no aceptar unos jornales por debajo de un determinado umbral, se saldrían con la suya: «Bueno, supón que esa gente se une y dice: "Que se pudran". Seguro que los salarios subían enseguida» [41].

La organización de clase, la unidad solidaria y la acción concertada llevarían necesariamente a una victoria de los explotados o, por lo menos a una mejora de sus condiciones salariales y existenciales. La lógica de la fragmentación, que aísla y enfrenta los últimos, dejando que el competitivismo individualizador prevalezca sobre la solidaridad comunitaria de clase, es esencial a todos los efectos para el dominio del Señor y para sus prácticas de explotación.

Con ello, Steinbeck nos enseña que el secreto del capital, tanto ayer como hoy, radica en la fragmentación de la conciencia de clase como fundamento de la posible organización de una subjetividad colectiva capaz de actuar de forma concertada y de ejercer una oposición eficaz. El capital gana en la medida que consiga mantener separados y enfrentados entre sí a los últimos, impidiendo que los derrotados de la globalización se unan en una subjetividad colectiva con conciencia propia: «Mantén separados a estos dos hombres acuclillados; haz que se odien, se teman, recelen uno del otro» [42].

Bajo esa luz, se explican tanto la figura hoy dominante del emprendedor de sí mismo como el nuevo perfil de la guerra entre pobres mediante la que los siervos autóctonos entran en conflicto

con los siervos migrantes. En ambos casos se rompe el lazo solidario de clase; y, al mismo tiempo, el conflicto se hace horizontal, ora en nombre del competitivismo individual entre átomos competitivos, ora en virtud de esa falsa dicotomía entre extranjeros y autóctonos que impide que la ira de los oprimidos se vuelva verticalmente contra la cima formada por los opresores apátridas.

En la narración de Steinbeck, el reverendo Casy, que ha emigrado junto con la familia Joad y que desaparece repentinamente, es el que cumple la función de aglutinante de las masas sojuzgadas y de programador de la nueva conciencia opositiva. Es Casy quien desmonta las concretísimas contradicciones del sistema, y quien insta a los explotados a organizarse y a plantear sus reivindicaciones corales en nombre de un trato menos inicuo. Y así, su fe en el reino de los cielos se transmuta en la fe activa en una salvación del reino terrenal, conforme a una declinación absolutamente inmanente de la redención de los últimos:

Casy habló de nuevo y su voz expresaba dolor y confusión.

—Yo me digo: ¿Qué es esta llamada, este espíritu? Es amor. Amo tanto a la gente que a veces estoy a punto de estallar. Y pienso: ¿No amas a Jesucristo? Le di vueltas y más vueltas y al final me dije: No, no conozco a nadie llamado Jesús. Sé un puñado de historias, pero solo amo a la gente. A veces tanto que casi estallo y quiero hacerles felices, así que predico algo que pienso que les hará felices [43].

Sobre esa base, Casy actúa para dar un vuelco a la situación de explotación y para instaurar, mediante la cooperación de los condenados de la tierra, una condición menos indigna. No obstante, al final, Casy y sus compañeros en rebeldía caen en una emboscada de los guardias que están al servicio de los patronos. El reverendo es bárbaramente masacrado a golpes de pico en el cráneo. Tom, uno de los miembros de la familia Joad, reacciona matando al asesino de Casy, y a partir de ese momento, él mismo se convierte en el continuador de la lucha del reverendo:

Estaré en todas partes... donde quiera que mires. Donde haya una pelea para que los hambrientos puedan comer, allí estaré. Donde haya un policía pegándole a uno, allí estaré. Sí, Casy sabía, por qué no, pues estaré en los gritos de la gente enfurecida y estaré en la risa de los niños cuando están hambrientos y saben que la cena está preparada. Y cuando nuestra gente coma los productos que ha cultivado y viva en las casas que ha construido, allí estaré, ¿entiendes? Dios, estoy hablando como Casy. Es por pensar tanto en él. A veces me parece verlo [44].

Tom Joad hace suyo el legado simbólico de Casy, y lleva adelante su lucha para la redención de los últimos. Por consiguiente, la inmigración masiva, una figura que puede inscribirse plenamente en el contexto de la hegemonía de los patronos, se presenta, en el marco de la acumulación flexible, como un instrumento de los dominantes en la lucha de clases. Como ya hemos recordado, los máximos cantores de los presuntos beneficios de la inmigración —que lo son exclusivamente para el côté del capital— hoy son, indefectiblemente, los miembros de la oligarquía neofeudal, alborozada ante la llegada de miles de jornaleros sin derechos, y permanentemente chantajeables, y los abanderados de la Izquierda de la Costumbre, una superestructura de la Derecha del Dinero.

Antiguamente la inmigración daba lugar, como mínimo, a la ciudadanía. Hoy mantiene establemente a la gente en la no-ciudadanía, que es en sí misma una condición estructuralmente precaria. En consonancia con la era en la que cada uno es emprendedor de sí mismo, la ciudadanía tiende cada vez más a perder su estatus de derecho y a verse reabsorbida en el modelo del consumidor. Así, con su tránsito bajo el paradigma consumista, la ciudadanía implica que aquellos derechos que antiguamente le correspondían al individuo en calidad de ciudadano del Estado nacional, hoy tan solo le son aplicables en función del valor de cambio de que es portador en tanto que consumidor global, con la evidente exclusión de quienes carecen de él.

Como no-ciudadanos permanentes, los migrantes se encuentran, una

vez más, en la condición ideal para el capital. Constituyen la mano de obra más idónea para el precariado, para la explotación sin derechos y para la subordinación estructural y superestructural. También desde el punto de vista de la ciudadanía, parece claro que, para el Señor, el objetivo consiste en imponer universalmente el modelo líquido y sans frontières del migrante incluso al trabajador que no es migrante, y le obliga, de hecho, a ver cómo le arrebatan la ciudadanía y los derechos fundamentales derivados de ella.

El discurso del capitalista, preñado de ideología, intenta indefectiblemente justificar esa inmigración fomentada por la propia economía de una forma todo menos idílica, mostrando su naturalidad, y una vez más, borrando su rastro histórico, social y político: lo lleva a cabo afirmando que, en el fondo, el hombre ha sido migrante desde siempre, desde Odiseo en adelante [45]. Indefectiblemente omite especificar la distinción esencial entre el viaje, la aventura, la conquista, por un lado, y la migración por otro, y a la vez, entre las distintas formas de inmigración que se han registrado históricamente. Por supuesto, nunca explica que la inmigración masiva a la que estamos asistiendo en el nuevo milenio es una consecuencia de las prácticas imperialistas de bombardeo humanitario y, más en general, de la vieja y poco gloriosa historia del colonialismo europeo [46], además de las otras múltiples formas de desestabilización organizada de los Estados no alineados (de las «revoluciones de colores» a las «primaveras árabes»). El desarraigo de los pueblos y la deportación organizada de seres humanos figuran entre las prerrogativas esenciales del nuevo espíritu del capitalismo flexible y de su ilimitada e ilimitadora voracidad de plusvalor.

Bastaría pensar tan solo en el caso de Libia, desestabilizada en 2011 mediante la agresión y el bombardeo, y que se convirtió en «el lugar más cómodo para la concentración, clasificación y partida de los migrantes hacia Europa» [47]. Y tampoco hay que olvidar los episodios de Afganistán (desestabilizado en 2001 por la OTAN y por la monarquía del dólar) y de Irak (ocupado militarmente por la potencia de las stars and stripes en 2003). Las propias «primaveras árabes» de 2010 y 2011, dentro de ciertos límites y con las debidas distinciones, pueden entenderse como momentos de desestabilización imprescindibles para los procesos de

occidentalización forzosa, con la consiguiente deportación masiva de los esclavos migrantes.

El desplazamiento, condicionado por el capitalismo, de la ciudad al campo esbozado por Marx hoy se redeclina, utilizando las categorías de Immanuel Wallerstein [48], como migración desde los países de la «periferia» hacia los países del «centro». De esa forma, la práctica de la deslocalización y del dumping salarial se manifiesta, junto con los fenómenos de deportación masiva denominados «migraciones», en su aspecto menos idílico: y pone de relieve que el capital no ha dejado nunca de chorrear sangre y lodo de la cabeza a los pies.

9.4. Idiotismo xenófobo y elogio apriorístico de la inmigración

Dicen que quien está ahíto no es capaz de comprender al hambriento; yo añado que un hambriento no siempre comprende a otro hambriento.

F. DOSTOYEVSKI, Humillados y ofendidos

La inmigración de masas que hoy va extendiéndose es, en cualquier aspecto, una práctica repugnante para la razón, pues ella misma marca el punto máximo de la mercantilización y del desarraigo forzoso. Se basa en un tráfico de seres humanos reducidos a artículos en venta, y alimenta indefectiblemente los más aviesos intereses patronales. Da lugar a un auténtico mercado de unas vidas humanas reducidas a material de desecho, conforme a lo que, con la expresión de Sartre, se presenta como el enésimo strip-tease en nuestro humanismo occidental.

La inmigración masiva no tiene nada de emancipativo ni de apasionante (salvo para el capital y para el Señor globalista), en antítesis con los edulcorantes relatos apologéticos entonados al unísono por la Derecha del Dinero liberal y por la Izquierda de la Costumbre, una new left que viene a completar la ideología de la mundialización financiera. Desde el punto de vista del Siervo precarizado, la inmigración es, además, el enésimo instrumento en la lucha de clases que esgrime el Señor precarizador. No solo le permite, como hemos visto, ejercer una radical presión a la baja sobre los salarios de los trabajadores; además, rompe la unidad —donde aún subsista— en el seno del movimiento obrero y permite que los patronos se desentiendan de sus crecientes obligaciones en materia de derecho laboral.

Debido a la situación de miseria y desesperación en que se hallan,

los migrantes se ven obligados a aceptar cualquier condición laboral. Y eso provoca, a su vez, que también tengan que aceptar lo mismo quienes, en otras circunstancias, nunca lo harían. El hecho de que la población migrante esté dispuesta, debido a su condición, a trabajar sin la cobertura de sus derechos y por unas sumas risibles provoca que, en un breve lapso, también la tradicional población trabajadora no migrante y titular de unos derechos tenga que adaptarse a un trato análogo, si no quiere que la sustituyan y la releguen al ejército industrial de reserva.

Por estas razones, hoy el capital se alboroza, como un vampiro a la vista de la sangre, ante la llegada de los migrantes, para después tratarlos como si fueran nuevos esclavos y, al mismo tiempo, como armas en la lucha de clase en perjuicio de los trabajadores. Para colmo, como se ha señalado, la nueva aristocracia financiera neofeudal favorece materialmente los procesos de inmigración masiva por el procedimiento de desestabilizar con sus bombardeos éticos y su intervencionismo humanitario los países de los que posteriormente los seres humanos no tendrán más remedio que huir como prófugos, para arribar al «hospitalario» Occidente, ese vampiro en busca de nuevas fuentes de plustrabajo a las que exprimir sin medida.

En tiempos del imperialismo denunciado por Lenin y estudiado por Schumpeter en su Sociología del imperialismo (1919), el Señor, mediante las más nefandas operaciones colonialistas, se trasladaba directamente a los países interesados para arrebatarles esclavos y mano de obra. Hoy, con esa nueva fase del imperialismo llamada globalización, el Señor actúa para que sean ellos mismos, a bordo de pateras y de otros medios improvisados, los que se encaminen hacia el «acogedor» Occidente mediante los procesos de inmigración de masas arteramente generados por el capital [49]. Consigue que parezca una «invasión» no deseada, o como un desplazamiento intrínsecamente positivo que es preciso acoger con agrado lo que, por el contrario, es por su propia esencia una deportación programada de seres humanos rebajados al rango de nuevos esclavos [50]. Polariza el discurso público en la falsa alternativa entre la acogida y el rechazo, para que nunca se discuta seriamente el orden económico globalizado que fisiológicamente provoca esas migraciones de masas.

Por esa razón, las políticas dominantes no controlan, regulándolos, los flujos de la inmigración. Primero los fomentan, mediante la desestabilización de los países de origen de los esclavos fugitivos, y después no los controlan, beneficiándose de la llegada de masas de seres humanos desesperados a los que explotar sin medida, y a los que emplear ad hoc como palanca para disolver las culturas locales en la nueva horizontalidad indiferenciada de la falsa cultura del mundialismo liberal-financiero.

En el marco histórico posterior a 1989, ya nadie se aventura más allá del Mediterráneo para hacer redadas de seres humanos. Se les obliga a entregarse ellos mismos por mar, a encaminarse hacia los lugares donde les explotarán sin reservas y sin dignidad. El África subsahariana constituye, a día de hoy, un inmenso yacimiento de mano de obra a bajo coste, desesperada y esclavizable, un material callado y sufriente que es explotado más allá de cualquier límite y que está dispuesto a aceptar cualquier trabajo y cualquier salario con tal de sobrevivir [51]; un material callado que, arrancado de su lugar de origen por la violencia de los bombardeos y de las invasiones imperialistas, se ve obligado a abandonar su arraigo histórico-cultural y, después, a ser utilizado como palanca para provocar la desestructuración de las culturas y del arraigo que aún sobreviven en los países a los que son deportados los nuevos esclavos de la mundialización.

De acuerdo con lo que apunta Standing, «la inmigración le gusta al capital porque ofrece trabajo dúctil a bajo coste» [52]. De hecho, aporta un yacimiento casi inagotable de esclavos ideales, a los que siempre es posible chantajear con la amenaza de su repatriación, como si fueran mercancías, a sus tierras de origen desestabilizadas por el capital. En el marco del ejército industrial de reserva, constituyen «la infantería ligera del capitalismo global» [53], la masa neoesclavista que, al realizar a un coste irrisorio las tareas más humildes, obliga también a los trabajadores autóctonos a adaptarse a la situación debido a la ley de la competencia.

Por consiguiente, no debería maravillarnos que quienes hoy cantan las alabanzas de un mundo desterritorializado, sin fronteras ni confines, después sean los mismos que están contribuyendo a erigir una barrera cada vez más alta y mas impenetrable entre los últimos

y los primeros, entre el Siervo y el Señor, entre la base y el vértice. La eliminación de las fronteras nacionales en horizontal, por lo demás, es imprescindible para erigir unas fronteras cada vez más altas, en vertical, entre explotados y explotadores.

El gran aprecio por los migrantes que manifiestan hipócritamente el Señor plutocrático y el clero globalista de la Izquierda de la Costumbre sin conciencia infeliz se explica también en razón del hecho, ya mencionado, de que al estar obligados por su situación, los migrantes son sumisos y dóciles, y están dispuestos a aceptar resignadamente los turnos más infaustos, las peores condiciones de trabajo, la ausencia casi total de salvaguardas y los abusos más palmarios.

Debido a su condición de nomadismo cosmopolita y de libre circulación (que indefectiblemente degenera en obligación a la movilidad y al desarraigo), los migrantes no se benefician del derecho a la ciudadanía: están permanentemente sometidos a un chantaje, ya que sobre ellos se cierne la amenaza de la exclusión y la expulsión de una tierra en la que no están arraigados. En virtud de su historia, ajena al bloque histórico capitalista, no tienen constancia de lo que son ni la conciencia de clase ni el conflicto entre Siervo y Señor. Carecen de una organización solidaria y no tienen memoria histórica de la época del conflicto biunívoco entre explotadores y explotados. Figuran, una vez más, como los esclavos ideales para Monsieur le Capital.

Esta lógica, clarísima de por sí, que tiende a ser ocultada por todos los medios por la maldad simbólica hegemónica hoy en día, ya fue cristalinamente esbozada por Engels al referirse a los inmigrantes irlandeses en Inglaterra en su texto La situación de la clase obrera en Inglaterra:

Ese es el competidor contra el que se ve obligado a luchar el obrero inglés, un competidor que ocupa el peldaño más bajo posible en un país civilizado, y que justamente por eso, se conforma con un salario inferior al de cualquier otro trabajador [mit einem Konkurrenten, der auf der niedrigsten Stufe steht, die in einem zivilisierten Lande uberhaupt möglich ist, und der deshalb auch

weniger Lohn braucht als irgendein andrer]. Por ello, es totalmente inevitable que, como dice Carlyle, el salario del obrerso inglés se rebaje cada vez más en todos los sectores donde el inmigrante irlandés pueda hacerle la competencia. Y esos sectores son muy numerosos. Todos los empleos que requieren poca o ninguna cualificación se ofrecen a los irlandeses. [...] Mas cuando se trata de un trabajo simple, menos preciso, que requiere más fuerza que destreza, el irlandés es tan bueno como el inglés. Y por eso ese tipo de oficios son invadidos por los irlandeses; los tejedores a mano, los peones de albañil, los cargadores, los jobbers [obreros que trabajan a destajo], etc., forman legión entre los irlandeses; y la invasión de esta nación ha contribuido, con mucho, en esas ocupaciones, a disminuir el salario de la propia clase obrera [54].

El párrafo de Engels explica de forma brillante los motivos de que, en el régimen capitalista, la inmigración no conlleve ningún aspecto emancipativo (salvo para la clase globalizadora de los capitalistas) y de que sea preciso combatirla como un fenómeno clasista, como un instrumento en manos del Señor posburgués para llevar adelante su constante ofensiva contra el mundo del trabajo, para reducir los salarios y la condición media de la clase trabajadora.

9.5. Libre circulación abstracta, movilidad forzosa concreta

Irlanda está entregando constantemente excedentes al mercado laboral inglés [...], reduciendo así los salarios y la posición material y moral de la clase obrera inglesa.

¡Y lo más importante! Todos los centros industriales y comerciales de Inglaterra poseen ahora una clase obrera dividida en dos campos enemigos, proletarios ingleses y proletarios irlandeses. El trabajador inglés común odia al trabajador irlandés como competidor que reduce el nivel de vida. [...] Este antagonismo se mantiene artificialmente despierto y se ve acentuado por la prensa, el púlpito, las revistas cómicas, o sea, por todos los medios a disposición de las clases dominantes. Este antagonismo es el secreto de la impotencia de la clase obrera inglesa, a pesar de su organización. Es el secreto por el cual la clase capitalista mantiene su poder. Y esta última es plenamente consciente de ello [47] .

K. MARX, carta a S. Meyer y a A. Vogt,

9 de abril de 1870

El inconfesable objetivo del monoteísmo del mercado —es preciso insistir en ello—, no consiste en elevar a los migrantes al rango de los ciudadanos, sino en rebajar a los ciudadanos de los Estados nacionales al nivel de unos migrantes (diluyendo el propio concepto de ciudadanía), obligados a realizar los trabajos más humildes con unos salarios ínfimos, carentes de derechos, de conciencia opositiva y de un idioma con el que articular sus reivindicaciones de integración y reconocimiento. El morador ideal de la era de la acumulación flexible es precario y migrante, carente de ciudadanía, al estar desarraigado tanto en el mundo del trabajo como en el mundo de la vida, siempre a merced de la movilidad y el

nomadismo impuestos por las lógicas deslocalizadoras de la revalorización planetaria del valor y del business capitalista individual.

No obstante, para poder dejar claro y nítido este concepto, es preciso desestructurar una vez más el orden simbólico dominante y, más exactamente, la unión estratégica de la Izquierda libertario-anárquica de la Costumbre y de la Derecha liberal-desreguladora del Dinero. En primera línea tenemos la retórica del pensamiento único buenista de izquierda y de los vates de la movilidad planetaria, que cantan las alabanzas de la inmigración como fundamento de la condition postmoderne, la necesidad de acogida e integración, las virtudes del mundialismo y del desarraigo de los pueblos. En segunda línea, oculta por esta retórica fingidamente humanitaria, se esconde la Derecha del Dinero, que utiliza cínicamente a los migrantes como nuevos esclavos para rebajar el coste de la mano de obra y obligar incluso a los trabajadores italianos, franceses, españoles y alemanes a hacer por cinco euros a la hora lo que antes hacían por diez.

Por eso, hoy en día la inmigración de los esclavos es deseada, favorecida y fomentada por la liberal Derecha del Dinero, y defendida, elogiada y justificada por la libertaria Izquierda de la Costumbre. A fin de librar con éxito la lucha de clases, la Derecha necesita un ejército de trabajadores mal pagados y carentes de derechos, un nuevo ejército de esclavos a los que siempre resulte posible chantajear. La Izquierda de la Costumbre desgrana el elogio lacrimógeno de la inmigración, pues ha asumido acríticamente como su ideología de referencia la globalización clasista, el competitivismo privatizador, el imperialismo de los derechos humanos y la posmodernización posburguesa, posproletaria y ultracapitalista.

En ese frente, las dos variantes del pensamiento único son, como diría Hegel, la «papilla del corazón» del elogio incondicional a priori de la inmigración, y el idiotismo de la lucha xenófoba contra los inmigrantes [55]. Los dos polos de la acogida total y de la exclusión integral se presentan como las dos caras de la misma moneda: en efecto, al configurarse como posiciones dogmáticas, ambas impiden un análisis crítico y hermenéuticamente libre del

fenómeno de la inmigración en sí, pero también porque tanto una como otra acaban, a todos los efectos, glorificando el capital y los intereses del Señor globalista y neoesclavista, cuyas responsabilidades, en ambos casos, ni se mencionan.

Por un lado, el elogio a priori de la inmigración como fenómeno positivo en sí mismo que entona la libertaria y posmarxista Izquierda de la Costumbre santifica superestructuralmente la ofensiva del Señor en perjuicio del Siervo, la explotación y el tráfico inhumano de migrantes, y la ulterior descomposición del mundo del trabajo y de los derechos. Además, la exaltación acrítica de los migrantes se produce siempre con un estilo lacrimógeno y compasivo, acorde con el paradigma dominante de la sociedad desvirilizada y de la transformación de la víctima en héroe, nunca de forma reivindicativa e insurreccional; es decir, nunca considerando a los migrantes una energía revolucionaria y potencialmente opositiva a la que hay que poner en una relación solidaria con los trabajadores autóctonos en la lucha común en dirección vertical contra el fanatismo económico clasista. De ahí surge el mito inmigracionista, un tótem inviolable —so pena de una condena al ostracismo por xenofobia, conforme a la habitual reductio ad absurdum— del pensamiento único políticamente correcto de las izquierdas market-friendly al servicio del capital deslocalizador y promotor de las deportaciones de esclavos, hoy impropiamente denominadas «inmigraciones».

Por otro lado, con su retórica inmunitaria de los muros y del alambre de espino, el idiotismo de la lucha xenófoba contra los inmigrantes acaba también consagrando el dominio del capital, provocando la enésima lucha entre los últimos, de la que se benefician los primeros: induce al trabajador occidental a identificar a su enemigo no en el Señor formado por la élite neofeudal sino en el migrante, que es, exactamente igual que él, parte de la humanidad ofendida y sufriente. En otras palabras, impide la reverticalización del conflicto, y por el contrario favorece su redisposición en la horizontalidad de la lucha entre los últimos. El migrante figura como el sujeto ideal al que imputar nuestra victimización y nuestra explotación.

En efecto, como ya se ha señalado, el poder capitalista triunfa de

una forma incontenible cuando consigue hacer creer a los esclavos que al enemigo hay que buscarlo en los demás esclavos y no en el Señor, en los que están por debajo de ellos y no en los que están por encima, en los explotados y no en los explotadores. Por esa razón, hoy se fomenta por diversos medios la horizontalización del conflicto, es decir el enfrentamiento, ya sea larvado o abierto, entre los propios trabajadores, en competencia entre autóctonos y migrantes, entre empleados y parados, entre precarios y estables.

La deportación humanitaria de los migrantes favorece fácilmente la redefinición horizontal del conflicto. Con su simple presencia como competidora en el mercado de trabajo, la mano de obra migrante induce a los trabajadores autóctonos a reorientar su perspectiva antagonista de arriba hacia abajo, y a identificar a su enemigo no en el Señor sino en sus propios compañeros de explotación, id est en los demás esclavos.

De esa forma, el que sale triunfador es, una vez más, el turbocapital, que puede celebrar sus orgías (bajada de salarios, desmantelamiento del Estado del bienestar, destrucción de la ciudadanía, etcétera) con absoluta tranquilidad, mientras que el polo del Siervo y de la humanidad doliente se fragmenta en la lucha entre sus componentes, subrepticiamente divididos entre autóctonos y migrantes.

En esa perspectiva hay que ubicar el indecoroso espectáculo del desahogo, cada vez más frecuente, de las penalidades y los sufrimientos de los trabajadores contra los migrantes y no contra la élite neofeudal, ni contra las políticas de flexibilidad laboral y de recorte del Estado del bienestar. Ese fue el trágico caso, entre muchos otros, que se produjo en la localidad de Rosarno, en la región italiana de Calabria, en 2010, cuando los migrantes africanos, que protestaban porque se les negaba un salario y unas mínimas condiciones de vida digna, sufrieron una reacción durísima por parte de la policía y de muchos trabajadores italianos.

Así, gracias al idiotismo xenófobo, la fragmentación de la conciencia de clase y del frente opositivo alcanza su non plus ultra. Consigue que al Siervo precarizado le resulte incomprensible el hecho, palmario de por sí, de que el enemigo debe buscarse no entre los que pasan hambre sino entre los que provocan el hambre,

entre los que arrojan a la desesperación a los pueblos y no entre los que están desesperados, entre los que generan la pobreza y no entre los que son pobres, entre los que obligan a los seres humanos a huir y no entre los que huyen, entre quienes provocan la inmigración y no entre los que la padecen, entre los que desarraigan y no entre los desarraigados. No es culpable quien sufre la precariedad y la inmigración, sino quien las provoca, las favorece, las justifica y las ennoblece ideológicamente. En otras palabras, los culpables no son los migrantes, es decir las víctimas de los procesos de deslocalización forzosa y de deportación organizada, sino los oligarcas del mundialismo que son sus artífices: ellos han desarraigado poblaciones enteras, tras reducirlas a la miseria. Son culpables, asimismo, los vates del inmigracionismo, que, traicionando una vez más la letra y el espíritu de Marx, celebran el desarraigo y la deportación de los pueblos como el non plus ultra de la emancipación progresista.

El idiotismo xenófobo, por lo demás, se basa muy a menudo en un mal disimulado racismo, que acaba fragmentando la base del Siervo y de la humanidad doliente: crea oposición entre los últimos, en vez de solidaridad. Fomenta, desde un ángulo distinto, las mismas lógicas competitivistas e individualizadoras promovidas por la lógica económica en contra de cualquier perspectiva de solidaridad comunitaria. En contra del racismo, fase suprema del positivismo, basta recordar aquí la magistral refutación que hizo de él Hegel en la Fenomenología del espíritu: pensar que la inteligencia y el espíritu dependen del color de la piel o de la estructura física equivale a sostener la aberrante tesis de que el espíritu es «como hueso» [56].

Hay que rechazar el racismo no ya sobre la base de presuntas teorías científicas, sino sobre el fundamento de la filosofía: supone una negación de la unidad del género humano. Y sin embargo, por extensión, hoy en día «xenofobia» y «racismo» se han convertido en categorías persecutorias de la neolengua; unas categorías que, alejadas del significado original que mencionábamos antes, demonizan y condenan al ostracismo cualquier desmitificación de la inmigración masiva como deportación neoesclavista y cualquier instinto de salvaguarda de las identidades nacionales de las comunidades históricas que se ven asediadas por el colonialismo del

mercado.

De conformidad con las políticas de hospitalidad esbozadas por Derrida [57], los migrantes a título individual deben ser socorridos y acogidos, en tanto que seres humanos y, además, en tanto que humillados y ofendidos, elementos de la humanidad doliente. Por añadidura, deben involucrarse en el frente común del Siervo contra el Señor, en las luchas de reivindicación de los trabajadores y de movilización con vistas a la superación de un orden clasista mundial que favorece los procesos migratorios encaminados a la revalorización del valor.

Desde esa óptica, es preciso recurrir al Kant de La paz perpetua, que analiza la «hospitalidad universal» (allgemeine Hospitalität) como «derecho» (Recht) —y no como filantropía humanitaria genérica— de todo extranjero a «no ser tratado de forma hostil» (nicht feindselig behandelt zu werden) cuando llega al territorio de otro pueblo y «se queda pacíficamente en su lugar» (auf seinem Platz sich friedlich verhält). Ello obedece, además de a la intrínseca unidad de la raza humana, a que el planeta —argumenta Kant— es esférico y que, por consiguiente, los hombres «no pueden dispersarse hasta el infinito [sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können] y, a fin de cuentas, tienen que soportarse mutuamente». Por ello, a juicio de Kant, es necesario que la hospitalidad y el reconocimiento mutuo sustituyan a la hostilidad, conforme a una lógica de respeto biunívoco que implica tanto la hospitalidad del que acoge como la adaptación a las leyes y a los usos locales por parte del acogido:

Significa hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Este puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped —que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o convidado—, sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad.

Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra; los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito por el globo, cuya superficie es limitada, y, por tanto, deben tolerar mutuamente su presencia, ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta [58].

Por su parte, es preciso combatir la inmigración masiva en tanto que instrumento de los dominantes en una lucha de clases que ya se ha hecho realmente mundial. Por ello, quienes hoy critican al capital y, a la vez, elogian el fenómeno de la inmigración, que marca la apoteosis del propio capital, hacen gala de una incoherencia total. Igual que demuestra ser incoherente quien critica la inmigración y, a la vez, acepta pasivamente el capital.

Una vez más, en el actual reino globalitario y global-elitario no basta simplemente con socorrer a los migrantes y a los pobres. Hay que luchar para que no sigan existiendo las condiciones de miseria que obligan a una parte de la humanidad a la inmigración y a la pobreza, a la desterritorialización y al desarraigo, a la explotación y a unas condiciones inhumanas. La solución no hay que buscarla en la exaltación acrítica de la inmigración ni en el vulgar cretinismo de la xenofobia. Hay que buscarla, por el contrario, en la lucha incondicional contra la «furia del desaparecer» capitalista como contradicción principal de la que derivan las demás. Por ello, quienes temen los flujos migratorios y creen poder contenerlos levantando muros y barreras, sin incidir concretamente en las causas estructurales que provocan la inmigración de masas, son unos ilusos que, en última instancia, demuestran ser partícipes del orden hegemónico.

Y tampoco hay que olvidar que nuestra identidad no está amenazada por los migrantes, como repiten las retóricas xenófobas, sino por el consumo, por la homogeneización mediática, por la generalización del utilitarismo y por el modelo único del consumidor anglófono desarraigado y deseticizado. La amenaza proviene de la otra orilla del Atlántico, no del Mediterráneo. Las identidades se diluyen a manos del aparato tecnocapitalista, que lo uniformiza todo, aniquilando todo derecho a la diferencia, sincronizando las conciencias a escala planetaria, posmodernizando

las mentes e igualando a la humanidad en la desigualdad capitalista.

El propio vínculo que une a la inmigración con el precariado resulta ser más sólido de lo que podría parecer a primera vista. Hoy en día, en el corazón de la sociedad opulenta y alienada, hay millones de migrantes cualificados y altamente especializados, con licenciaturas y doctorados obtenidos en sus países de origen, que se ven obligados a conformarse con trabajos precarios de nivel inferior. Por ejemplo, en Nueva York no es infrecuente encontrar a un taxista migrante y licenciado en Derecho o en Medicina en su país de origen. El precariado es, para ellos, lo mismo que para el Siervo occidental, una condena.

Como recordaba Standing, no es solo que «los migrantes constituyen una porción significativa del precariado de todo el mundo» [59], sino que, al mismo tiempo, constituyen una de las principales causas de su aumento y las víctimas ideales de los propios procesos precarizadores. Provocan el aumento de la precariedad, pues ejercen la presión sobre la mano de obra local de la que ya hemos hablado. Constituyen sus víctimas, dado que, por culpa del ya mencionado idiotismo xenofóbo, acaban demasiado a menudo siendo señalados como chivos expiatorios por unos procesos de los que ellos, lejos de ser los responsables, son víctimas exactamente igual que los demás trabajadores [60]. Para colmo, como veremos más adelante, terminan presentándose como el sujeto ideal de la acumulación flexible, cuya tendencia coincide con el desarraigo universal de unos hombres nómadas condenados a una diáspora y a una movilidad perpetuas.

En ese sentido, se da una funesta circularidad entre ser precario y ser migrante. Los precarios tienden cada vez más a convertirse en migrantes, debido a la movilidad del mercado que les obliga a un nomadismo desarraigador estructural. Y, por su parte, los migrantes son los candidatos ideales a integrarse en el reino del trabajo precario, neoservil y escasamente remunerado: «la mano de obra migrante viene a ocupar unos espacios cada vez más amplios del trabajo precario» [61], una mano de obra no tutelada, chantajeable y con ciudadanía limitada, perennemente anfibio entre la inclusión y la exclusión.

En ese sentido, el homo migrans es el precario par excellence. En el territorio no tiene relaciones de primer grado (familia, parientes, amigos) ni de segundo (salvo los organismos de asistencia y acogida básicos). En su caso, la privación de la ciudadanía se manifiesta como exclusión social, económica y política, es decir, como la condición que tiende cada vez más a convertirse en la norma para el precariado.

9.6. Homo migrans. Des-empleo y nomadismo

La imposibilidad del hombre para arraigarse establemente en su tierra obedece al espíritu de la época en que nos ha tocado vivir.

M. HEIDEGGER, El abandono

El elogio hipócrita de la inmigración masiva por parte de la élite neofeudal y de sus oratores encomiásticos no se explica únicamente en razón del ejército industrial de reserva que acaban constituyendo los migrantes, reduciendo el coste de la fuerza de trabajo e incrementando su debilidad. Junto a este motivo, y relacionado con él, existe otro: el nuevo perfil consustancial a la era de la precariedad por tiempo indefinido coincide con el del homo globalis, es decir el del hombre sin identidad, sin arraigo y sin ciudadanía; que, al mismo tiempo, es un homo migrans desterritorializado, apátrida y desarraigado, siempre dispuesto, con la maleta hecha, a desplazarse siguiendo los procesos de la deslocalización y de la volatilización de los capitales [62].

Debido a que, en el régimen de la precariedad, cualquier proyecto y cualquier relación es temporal, el sujeto ha de ser capaz de desapegarse tranquilamente de todo, abandonando no solo el ideal de la estabilidad laboral y afectiva y, más en general, la esfera de la eticidad de hegeliana memoria [63]; además, al mismo tiempo, tiene que liberarse de todo arraigo territorial y estar siempre dispuesto a una migración repentina y a perseguir, más allá de mares y fronteras, los denominados «desafíos de la globalización».

El siempre celebrado principio de la libre circulación de mercancías y personas equivale, en la realidad, a una condena a la desterritorialización de todos los pueblos del planeta, diluidos en la plebe multitudinaria, variopinta y desarraigada de los homines

migrantes posnacionales: en otras palabras, la abstracción falsamente emancipadora de la libre circulación se invierte en la concreción realmente desemancipadora de una coacción a esa movilidad permanente que es un correlato fundamental de la condición flexible. Para los inversores internacionales y para los arquitectos de la mundialización, los seres humanos figuran básicamente como mercancías que tienen que circular lo más posible, con vistas a su constante explotación y sobre la base de las exigencias dictadas por los flujos del mercado y, señaladamente, por la posibilidad de extraer de cabezas y brazos la mayor cantidad posible de plusvalor a escala planetaria.

En otras palabras, el homo globalis está llamado a decir adiós a toda idea de territorialidad y de patria, pero también de un domicilio fijo y de un «lar doméstico» estable: y, por consiguiente, a sumarse al mal universalismo de la mundialización como open space ilimitado y como desarraigo forzoso, que reduce a los seres humanos a entes neutros y disponibles a escala planetaria, a átomos que prestan fuerza de trabajo física y neuronal de manera intermitente, a mónadas errantes en los espacios lisos de un mercado ilimitado e ilimitador.

Esa condena existencial además de laboral es elogiada a diario como «liberación» y como «progreso» por los nuevos heraldos de la apertura de todas las fronteras materiales e inmateriales. Ortopedistas de las conciencias en sentido globalista, celebran con el venerando nombre de «cosmopolitismo» lo que, tras un análisis más atento, debería denominarse «cosmomercadismo». El cosmomercadismo, diferente y en muchos aspectos incompatible con el cosmopolitismo emancipador de un Voltaire o de un Kant, y salmodiado por los abanderados de la privatización del futuro de los pueblos, no es, de hecho, más que la intensificación simbólica y superestructural de la dinámica de planetarización del mercado líquido-financiero desregulado y ya sin ningún tipo de barreras ni materiales ni inmateriales que puedan ponerle límites.

Apoteosis de la asimetría del conflicto, la maldad simbólica a la que se ve forzado el Siervo precarizado y desterritorializado surge, también en este caso, de su aceptación pasiva, y a menudo entusiasta, de las categorías más adecuadas para perpetrar su

esclavización. De la misma forma que la élite globalista y precarizadora impone el valor del mundialismo y de la flexibilidad para consolidar su hegemonía, también propala como valores positivos en sí mismos los que lo son exclusivamente para ella y para su dominio de clase (el nomadismo, el desarraigo, el cosmopolitismo abstracto, la aversión a los Estados nacionales, la migración permanente).

En su libro Principios de economía política [64] (1848), John Stuart Mill identificaba la flexibilidad con la libertad personal, entendiendo por flexibilidad, en lo esencial, la posibilidad de desvincularse de las formas rígidas y establecidas y, por consiguiente, que el sujeto tenga la capacidad de determinarse autónomamente. El aspecto que Mill no podía prever es la inversión —hecha realidad con la condición precaria— de la flexibilidad en una maldición, en coacción a la movilidad y en la imposibilidad de estabilizarse, en la necesidad ineludible de la inmigración masiva dictada por las lógicas deslocalizadoras y desestabilizadoras del capital financierizado.

Es desde ese punto de vista como aflora el nexo simbiótico que vincula la flexibilización de las masas con el nuevo paradigma antropológico del homo migrans, con las consiguientes celebraciones entusiastas y altamente ideológicas de la flexibilidad y de la migración como estilos de vida caracterizados por la independencia y la variedad, en contraposición con la eticidad estabilizada burguesa y proletaria de otros tiempos. Para el homo instabilis no ha de sobrevivir la mínima dimensión estable, fija, sólida y garantizada: él ya no puede disponer ni de un empleo fijo, ni de una residencia fija, ni de una familia estable, ni de una patria, ni de un bagaje consolidado de derechos derivados de la ciudadanía.

Como sabemos, la movilidad permanente y la ausencia de formas fijas son los rasgos por excelencia de la condición precaria del homo instabilis, bajo el signo de la deseticización integral del mundo de la vida. Una vez diluidos la familia (núcleo familiar estable, domicilio fijo), la sociedad civil (enseñanza pública, sanidad pública, sindicatos, organismos intermedios) y el Estado nacional (ciudadanía, primacía de la política, soberanía económica y

monetaria), únicamente subsiste el espacio liso desregulado y deseticizado del sistema de las necesidades insociablemente sociable, en cuyas ilimitadas extensiones los homines globali dotados de libre circulación abstracta y de movilidad forzosa concreta se mueven sin cesar en todas direcciones y conforme a todas las trayectorias exigidas por las dinámicas de la revalorización del valor.

Por todo ello, como no nos cansaremos de recalcar, el capital no aspira a integrar a los migrantes. Aspira, por el contrario, a desintegrar a los todavía-no-migrantes, a fin de que estos se adapten a un estilo de vida apátrida y nómada, sin domicilio fijo y sin el arraigo típico de aquellos [65]: el migrante como individuo permanentemente deslocalizable y desterritorializado figura como el morador ideal del open space globalizado y desestabilizado del mercado planetario y del nuevo Leviatán financiero. Si el perfil del sistema eticizado de los Estados nacionales soberanos era el ciudadano territorializado con unos derechos y unos deberes garantizados, el nuevo paradigma antropológico del mercado posnacional globalizado es el migrante, el desarraigado, el perennemente móvil, o sea el precario ontológico cuya desestabilización existencial ha llegado a su culminación y, al mismo tiempo, ha sido elevada a objeto de celebración perpetua por parte de los nuevos cantores mundialistas del estilo de vida posmoderno.

El hombre moderno burgués y proletario estaba arraigado en el espacio politizado y eticizado del Estado soberano nacional. Por el contrario, el homo globalis posmoderno, posburgués y posproletario, mónada deslocalizada sin el arraigo de una estabilidad existencial comunitaria y sin la territorialidad fija de la ciudadanía, se desplaza, al igual que el resto de mercancías, con un movimiento omnidireccional a lo largo y ancho del plano liso, sin barreras, despolitizado y deseticizado del mercado competitivo global sin fronteras.

Si la lógica del sistema de las necesidades precarizado se basa en la flexibilización del mundo de la vida, en la desestabilización de lo estable y en la licuefacción de lo sólido, de ahí se deduce, con la coherencia de un silogismo, que la crematística planetaria, al igual

que no a aspira a convertir en fijos los contratos temporales (y por el contrario aspira a equiparar los primeros con los segundos), análogamente no tiende a convertir a los migrantes en ya-no-migrantes, sino a transformar en migrantes a los todavía-no-migrantes. Su modelo permanente es el del homo instabilis.

También por esa razón, hoy el derecho a emigrar no va acompañado del derecho a no emigrar. El reconocimiento del valor de la movilidad se basa, una vez más, en el desconocimiento del valor de la estabilidad: según el más típico dispositivo del market system, el derecho formal a la migración se invierte indefectiblemente en una coacción material y económica a la migración. La esencia del sistema de la crematística global, de costumbres y consumos liberalizados aparentemente puede cifrarse, una vez más, en la desestabilización de lo que todavía es estable.

Por otra parte, el migrante como expresión desterritorializada del homo instabilis no coincide con las anteriores figuras del emigrado y del inmigrado. Estas se referían a un desplazamiento que, una vez ocurrido, podía considerarse consumado y, por consiguiente, podía dar lugar a una reterritorialización del interesado, que se integraba establemente en el nuevo contexto social, político y laboral. Antiguamente la inmigración conducía a una nueva estabilización, en virtud de la cual el inmigrante se reconfiguraba como ciudadano titular de los mismos derechos y los mismos deberes. En otras palabras, se trataba de un proceso donde se podía señalar un comienzo y un final.

Por su parte, el migrante coincide con el inédito perfil del individuo cuyo desplazamiento nunca ocurre de forma definitiva, sino que siempre puede volver a empezar desde el principio: el migrante, que ya no es un ciudadano estable del Estado soberano, está en una situación de libre circulación permanente, como lo están el resto de mercancías. Por consiguiente, el migrante es el inmigrado al que se le niega permanentemente el derecho a la reterritorialización y la posibilidad de ocupar un lugar fijo. El migrante se encuentra, muy a su pesar, en una condición establemente inestable y permanentemente precaria, pues se ve obligado a entregarse a una movilización que, a todos los efectos, jamás podrá considerarse consumada. La inmigración ya no concluye con nuevas formas de

estabilización y de reterritorialización. Por el contrario, da lugar a la figura de la migración constante, que además es otra faceta de la flexibilización del mundo de la vida en consonancia con las nuevas lógicas del capital absoluto. El siempre celebrado «derecho a la movilidad» y a la «libre circulación» es, de facto, la otra cara del «derecho» a la precariedad y a la ausencia de estabilidad para el individuo abstracto y privatizado, antropológicamente deseante y culturalmente americanocéntrico. La movilidad permanente es la esencia tanto del precariado como del migrante.

Por lo demás, la propia palabra «inmigrado», en tanto que participio pasado, designa una acción que culminó en la reconquista de la ciudadanía en un nuevo territorio; mientras que el término «migrante», en forma de participio presente, alude a una condición que no se estabiliza y a una acción que se mantiene en el tiempo. Además, los antiguos términos «emigrado» e «inmigrado» aludían a un desplazamiento direccional, donde estaban claros tanto el origen como el destino. En cambio, el «migrante» es el que se traslada sin cesar y sin una dirección concreta, a merced del movimiento browniano del sistema del atomismo mundializado, sobre cuyo plano liso las mercancías y las personas se mueven sin impedimentos ni limitaciones que no sean las que imponen las lógicas de la revalorización del valor.

Se coloca al migrante en condiciones de no estabilizarse nunca territorialmente, de la misma forma que el precario coincide con el trabajador cuya estabilización se posterga sine die. Figuras de la acumulación flexible, ambos están condenados al «des-empleo», a la falta de un lugar fijo que ocupar y desde el que estabilizar sus existencias, poniéndolas a salvo de la norma de la flexibilidad inflexible y de la movilidad absoluta [66]. El precario es el sucesor del trabajador proletario, de la misma forma que el migrante es el sucesor del ciudadano del Estado nacional: el proletario y el ciudadano eran figuras propias del capitalismo dialéctico, mientras que el precario y el migrante son manifestaciones propias del turbocapitalismo flexible, absoluto, líquido y financiero.

Al precario se le priva de un puesto de trabajo fijo y de las garantías sociales derivadas de él, de la misma forma que al migrante se le expropia su derecho a una ciudadanía estable, participativa y

tutelada. En ambos casos, lo que prevalece es el elemento de la desestabilización, que en el primer caso se da como movimiento de descontractualización, y en el segundo como dinámica de desterritorialización. La estabilidad de la permanencia y, con ella, la forma acabada y sólida, se diluyen en nombre de la razón precarista que moviliza lo existente en todas sus manifestaciones.

Debido a unas condiciones que no dependen de su voluntad, sino de la inapelable voluntad de los mercados y de las taumatúrgicas lógicas deslocalizadoras, el migrante como emblema de la precariedad y del des-empleo se encuentra estructuralmente a merced de un nomadismo diaspórico en el que se condensa la esencia de la situación precaria, caracterizada por la ausencia de un domicilio estable donde formar una familia y elaborar proyectos de vida basados en la fidelidad a la opción elegida.

El migrante es, en ese sentido, la apoteosis de la condición precaria, el perfil predilecto de los fundamentalistas del libre mercado y de los vates de la libre circulación con vistas al mantenimiento y extensión de su dominio de clase, pero también con vistas a la anulación del frente antagonista del Siervo fragmentado y precarizado hasta en su conciencia: el homo instabilis es también, por eso mismo, un homo migrans.

De la misma forma que a los precarios en el ámbito laboral, también a los migrantes se les niega estructuralmente la posibilidad de sedimentar una conciencia común, una experiencia coral y unos lazos sociales fuertes. La movilización y el nomadismo a que se ven obligados les convierte en átomos aislados y siempre en movimiento, a los que cabría aplicar las palabras de uno de los protagonistas de Las uvas de la ira: «Parece que no quieren que nos establezcamos en un sitio fijo. Temen que lleguemos a organizarnos, supongo» [67]. Y así se desmiente el famoso aforismo de Lincoln por el cual es posible engañar a todo el mundo una vez, a un individuo todo el tiempo, pero no a todo el mundo todo el tiempo: la inmigración de masas y la precarización del trabajo hacen posible burlar a todo el mundo todo el tiempo, en la medida en que ese «todo el mundo» varía constantemente sin que nunca sean los mismos de una forma estable. Una vez más, la conciencia de clase se disuelve en beneficio de la inconsciencia feliz posmoderna que

vive con euforia y embobamiento el nihilismo hecho mundo.

9.7. Desterritorialización y denegación de la ciudadanía

Quien renunció a su tierra renunció a su Dios.

F. DOSTOYEVSKI, El idiota

La desterritorialización como esencia de la condición de migrante se presenta como materialización coherente de los procesos de deseticización y, señaladamente, como desarrollo lógico de la agresión que está llevando a cabo el turbocapital financierizado en perjuicio de la οἶκος, de la «casa» entendida como dimensión doméstica y como núcleo familiar.

Como tuvo a bien observar, en 2015, Mario Monti, exponente de la oligarquía financiera globalista, y exlíder del «Gobierno técnico» impuesto por la Unión Europea a Italia en 2011, la vivienda en propiedad, en tanto que fundamento de la estabilidad y del arraigo, es un obstáculo para la movilidad del mercado de trabajo y, más en general, para la movilidad en sí misma [68]. De ahí se deduce more geometrico que para que la lógica de la movilidad pueda prevalecer sin reservas, es preciso eliminar, antes o después, la posibilidad de «accasamento», de una estabilización residencial y familiar, material e inmaterial. De esa forma, se reconfirma la tendencia del capital a asimilar el Siervo precarizado al nuevo perfil antropológico del homo migrans, culminación ideal del homo globalis que, como súmmum de la falsa conciencia requerida, vive con embotada alegría el nomadismo perpetuo y la expatriación permanente al que le han obligado los procesos de la deslocalización capitalista.

La expatriación permanente y la negación del sedentarismo son los dos ejes de la condición establemente inestable que caracteriza al migrante como precario del mundo, y al precario como migrante de

la existencia y del trabajo. El precario es, por su propia esencia, migrante y nómada, deslocalizado y no estabilizado, en movilidad permanente, de la misma forma que el migrante figura como un precario privado de la posibilidad de ocupar un lugar fijo en el mundo, además de en la esfera del trabajo y de la eticidad.

De esa forma, se confirma la tendencia de la lógica mundialista: la expatriación permanente genera la figura de la desubicación real y simbólica, es decir, la ausencia, para el átomo apátrida, de un arraigo territorial, histórico y cultural. La expatriación y la desubicación, por su parte, son consustanciales a la lógica de esa movilización total que, precarizándolo todo, avanza aniquilando todo vestigio de estabilidad material e inmaterial.

Por esa vía, culmina esa «apatricidad» (Heimatlosigkeit) del hombre moderno que de forma clarividente diagnosticó Heidegger en relación con la historia del ser como olvido del ser, y que hasta hoy no se había hecho realidad en su pleno sentido: «el desterramiento deviene un destino universal» [69] (die Heimatlosigkeit wird ein Weltschicksal) en razón de que el propio ritmo de la mundialización impone el desarraigo y la desterritorialización como condiciones fundamentales de la precarización y de la flexibilización consustanciales al nuevo ordenamiento absoluto de la economía. Si, en su entrevista para Der Spiegel —que no se publicó hasta diez años después—, Heidegger era capaz de afirmar que «el desarraigo del hombre [...] está sucediendo» [70], en la era posterior a 1989 es lícito afirmar que ya se ha desplegado de una forma casi completa. El nomadismo planetario por el inmenso open space del sistema del mercado se erige en destino universal.

El poder del capital es intrínsecamente desarraigador. Está obligado a disolver, como ya sabemos, cualquier forma de raíz y de arraigo estable, desde el mundo familiar hasta el mundo de la fuerza disciplinadora del Estado, desde la dimensión de la οἶκος hasta la dimensión de la patria como raíz ética de los pueblos. Se erradica toda forma rígida y estabilizada, cualquiera que sea, en nombre de la movilización total impuesta por el ritmo de la circulación. Gracias a las ideologías de la mística de la necesidad como auxiliar de la inmovilidad política, únicamente el capital, como mundo histórico, aspira a presentarse como algo estable e inmutable, como

eterno presente reconfigurado en sino irremediable y en destino ineluctable, en una jaula de acero en cuyo interior todo está en perpetuo movimiento y en libre circulación market-oriented.

Desde ese punto de vista, el capital fomenta y modela una antropología centrada en la figura del homo migrans, porque el capital mismo es migrante, deslocalizado, líquido y desterritorializado. Así pues, en vez del término «multinacionales», habría que utilizar la más pertinente fórmula de «anacionales», ya que las grandes empresas del free trade system se mueven omnidireccionalmente por los espacios desoberanizados del mercado global desregulado y sin fronteras, donde las naciones están siendo sustituidas por el reino neutral y cosmopolita de la mercancía.

Volviendo a declinar de otra forma la afirmación de Heidegger, el des-empleo, como ausencia de un «trabajo fijo» y como fundamento de la movilidad perpetua a la que el tecnocapitalismo condena todo lo existente e incluso lo humano, se presenta como destino universal en la era de la acumulación flexible: afecta tanto a los individuos entregados al precariado como a los pueblos que se ven obligados al desarraigo planetario y al nomadismo cosmopolita.

En otras palabras, la «poderosísima oleada de movilidad transnacional» [71] que intrínsecamente caracteriza a la acumulación flexible de la new economy se manifiesta en esa flexibilización integral que tiene como consecuencia el desarraigo planetario, la precarización laboral y existencial, la inmigración masiva, la aniquilación de la idea misma de patria como lugar de procedencia histórica, el aligeramiento del patrimonio simbólico y ético, y la desestructuración de todo lugar que no sea de tránsito (desde la residencia estable como casa del padre hasta la patria como tierra de los padres).

Si las raíces implican una consolidación que se desarrolla en la continuidad temporal y espacial, la lógica de la acumulación flexible no puede más que provocar la destrucción de cualquier raíz, lo que denominamos desarraigo: los ciclos de la producción, de la circulación y del consumo llevados a su máximo grado de rapidez (on demand, short-terminism, last minute, etcétera) no permiten que nada se estabilice en el tiempo y en el espacio, es decir que

nada eche raíces. La ética comunitaria ha sido sustituida por la moral provisional de los individuos atomizados; la monotonía fordista por el precarismo; el núcleo familiar sólido por la prestación erótica ocasional para mónadas unisex; la estabilidad territorial de la patria de los pueblos por la figura del ir y venir y por la movilidad permanente de los migrantes.

La era de la volatilización del padre como símbolo de la Ley y de la medida coincide, por consiguiente, también con la era en que se eclipsa la patria entendida gramscianamente como lugar del arraigo nacional-popular, histórico y cultural de un pueblo, es decir como procedencia originaria de su peripecia y como nexo viviente con la tierra y con el ethos. En antítesis con el relato hegemónico, el patriotismo no coincide, salvo en forma patológica, con el nacionalismo beligerante, sino con la capacidad —en palabras del Hegel de Filosofía del derecho— para «conocer la cosa pública [Gemeinwesen] como razón y fin sustancial» [72].

El capitalismo edípico mata al padre y, a la vez, a la patria, que es su equivalente simbólico en el plano de la vida de los pueblos, de acuerdo con el nexo etimológico entre nacimiento y nación, entre padre y patria. La casa como morada fija de la familia y la patria como morada fija de los pueblos han sido desestructuradas por la «furia del desaparecer» del capitalismo flexible, perennemente en lucha contra todos los espacios sólidos y reglamentados en los que habitar de forma estable en formas comunitarias solidarias y no en un espacio por el que se transita de una forma provisional y a título individual en nombre de la libre circulación. En el marco de la nueva configuración de una sociedad eunucoide, cada vez más parecida a un inmenso gineceo, asistimos al ocaso de todas las referencias paternas tradicionales, desde el pater familias hasta la patria: como ha apuntado Luigi Zoja, «la esencia del padre se vuelve inaprehensible porque se le ha maternizado» [73], se le ha privado de sus rasgos específicos y, por consiguiente, ha sido destituido de su función.

El movimiento con el que el fundamentalismo económico diluye el límite en el plano simbólico es el mismo con el que aniquila la dimensión histórica, tradicional y cultural de los pueblos: los disgrega en forma de átomos nómadas y migrantes, infinitamente

móviles y globetrotter, al carecer de raíces. La lógica de la movilización y del desarraigo hace que los yos sin raíces no puedan tener una casa y una familia, una patria y una comunidad solidaria, una eticidad, una identidad coherente y una estabilidad emocional, laboral y existencial.

También desde ese punto de vista se nos antoja deslumbrante la victoria en el plano simbólico, además de en el plano real, del Señor globalista en la lucha de clases. Mediante las prácticas de la fabricación de consensos y de la manipulación organizada, los dominados persiguen los mismos objetivos ideológicos que los dominantes: son contrarios a la familia, al Estado, al empleo fijo, a la patria, a la religión, al conflicto de clases, a la formación escolar, justamente en el momento en que lo que les está privando de dichas dimensiones es la lógica del triunfante market system, con el único fin de su propia potenciación ilimitada y desarraigadora a expensas de la masa de los condenados de la tierra.

9.8. Desubicaciones. Expatriación permanente y movilidad perpetua

Los nómadas no tienen historia, solo tienen geografía.

G. DELEUZE Y F. GUATTARI, Mille plateaux

Una plástica representación de la nueva antropología del homo migrans como culminación coherente del homo vacuus sin identidad y sin raíces puede verse en el ciclo de esculturas titulado Les voyageurs, del francés Bruno Catalano.

Lo que tienen en común esas figuras es la presencia de una maleta de mano y la ausencia de una gran parte del cuerpo central. Este carácter confiere a las estatuas un aspecto surrealista y literalmente unheimlich, «perturbador», que esboza con eficacia la condición del homo migrans como ser desarraigado y estructuralmente «vaciado» de su identidad, siempre dispuesto —maleta en mano— a hacerse a la mar. La liquidez marina ha vaciado su fisonomía y su identidad, ellas mismas se han vuelto líquidas.

Bruno Catalano, Les voyageurs

(Paseo marítimo di Marsella © Alamy)

Privado de una sólida estructura simbólica capaz de oponer resistencia y de hacer valer una instancia crítica frente a las lógicas ilógicas de la migración forzosa, el homo migrans está llamado a adaptarse cada vez a las tierras y a los contextos a los que se ve empujado por su situación flexible: la suya es una condición de expatriación permanente. La ausencia de raíces es la situación ineludible que le permite adaptarse a cualquier contexto, sin poder estabilizarse nunca en él, y manteniéndose siempre en un estado de movilidad. En palabras de Deleuze y Guattari, «los nómadas no tienen historia, solo tienen geografía» [74]: el desarraigo provoca su movilidad perpetua, su desterritorialización y, al mismo tiempo, su dehistoricización, el abandono de las raíces históricas y culturales.

La obra de Bruno Catalano repropone visualmente la polaridad geofilosófica entre tierra y mar, entre la sobriedad del arraigo terrestre y el desarraigo de la uniformidad propia de la extensión marina. La dicotomía entre los «poderes terrestres» (Landmächte) y

los «poderes marinos» (Seemächte) no alude únicamente al contraste, evocado por Schmitt en Tierra y mar (1942), entre la primacía de la política y la primacía de la función económica. También nos remite, de una forma no secundaria, a la condición del arraigo telúrico en la superficie terrestre, fisiológicamente irregular y cuajada de diferencias y de fronteras naturales, y a la nueva situación marítima de la sociedad líquida global.

Sobre su extensión globalmente uniforme no se puede estar establemente, sino que la gente se mueve sin cesar y en todas direcciones, empujada por las corrientes que van y vienen y por la movilización total de una economía líquida y financierizada. No existen fronteras, ni limitaciones, ni medidas, ni comunidad, y cada uno se ve individualmente forzado a navegar por lo que Platón llamaba el «mar infinito de la desigualdad» (Político, 273 e). La liquidez marina alude con fuerza expresiva a la precariedad, a la ausencia de formas estables y resistentes, con una identidad propia que perdure en el tiempo: la consistencia telúrica, por su parte, nos remite evocadoramente a las raíces y a las comunidades, a su solidez real y a esa estabilidad en el espacio y en el tiempo que solemos denominar identidad. El globalismo del mercado es palmariamente contrario a las identidades, es decir a toda expresión visual, cultural y simbólica de una vida colectiva arraigada en una cultura popular histórica.

El poder desarraigador del mar infinito de la precarización universal disuelve las «raíces éticas» de hegeliana memoria, obligando al hombre a navegar por el mar abierto de la flexibilidad propia de la sociedad líquida del riesgo. Como si se tratara de Robinson Crusoe, el gran mito de la modernidad capitalista, el homo migrans tiene que estar siempre dispuesto a hacerse a la mar, en busca de una felicidad permanentemente deslocalizada y postergada hasta una estabilización que no llegará nunca.

Su personalidad nunca puede estabilizarse en la forma de un yo sólido y arraigado, y por el contrario se ve sometida a un devenir incesante que la hace estructuralmente maleable y redefinible. Tiene que figurar como un sans papiers carente de cualquier garantía y dispuesto a desplazarse omnidireccionalmente por un mundo reducido a un mercado planetario. Representada mediante

el vacío que ocupa su estructura física, la capacidad de adaptarse y de amoldarse al contexto en que le sitúan cada vez las exigencias de la producción flexible y deslocalizadora se configura como la prerrogativa principal del homo migrans.

De ser un sujeto solidario, eticizado y arraigado en la fase dialéctica, ahora el Siervo ha sido fragmentado en el polvillo amorfo de los átomos competitivos prestadores de fuerza de trabajo flexible, que fluctúan sin peso ni raíces por el vacío nihilista del mercado planetario, del que son simples funciones e instrumentos. El mundo se ha reconfigurado como un plano liso, neutral, despolitizado y sin fronteras, por donde —como en el mar— transitan sin limitaciones los flujos de las finanzas, de las mercancías, de los deseos y de los seres humanos, ellos mismos redefinidos como mercancías migrantes y sin raíces, meros entes posidentitarios a disposición de los procesos de la revalorización ilimitada, deslocalizadora, externalizadora y enemiga de toda forma de arraigo estabilizador.

Marítimo por vocación, el nomadismo del capital flexible, su constante volatilización, su negación estructural de cualquier fijeza, se reflejan en el nuevo estilo de vida hegemónico, fragmentado y desarraigado, desterritorializado y sin raíces, líquido y aeriforme; un estilo de vida que —constantemente encomiado como algo glamuroso y cool por las gramáticas posmodernas— hace del propio ser humano un perenne migrante posidentitario, un ser intrínsecamente no estabilizado y marítimo, que vive en todo tipo de condiciones, pero también en cualquier lugar, incluido el suyo de origen, como lugar de paso y no definitivo, como un amarre provisional y no como un espacio establemente ocupable conforme a la lógica del habitar.

La ideología posmoderna de la libertaria Izquierda de la Costumbre aporta una vez más los marcos ideológicos de referencia para la acción irresponsable de la liberal Derecha del Dinero, formada por los señores apátridas del mundialismo precarizado y del big business libre de impuestos: intentando hacer pasar por oportunidad de emancipación lo que sigue siendo una condena existencial, promociona el mito de la inmigración como fenómeno positivo y oculta indefectiblemente su alcance clasista. Al mismo

tiempo, defiende la superación de los Estados nacionales, una meta perseguida sistemáticamente por la élite liberal-libertaria, y deslegitima tachándolas de nacionalistas las propias ideas de Estado, de patria y de un arraigo territorial estable de los pueblos. Presenta como peligros y desventuras lo que podrían ser las vías de salvación.

La «movilidad», es decir esa Beweglichkeit que Marx había identificado como una condena infligida por el capital a los trabajadores, alcanza su máximo con la condición marítima precaria y, conjuntamente, con la figura del migrante.

En consonancia con la dinámica de la precarización, los procesos de nomadización forzosa demuestran ser indefectiblemente acordes con la lógica de la new economy y con su eliminación del sedentarismo y del arraigo como fenómenos que benefician al Siervo replebeyizado y que le hacen menos vulnerable a las prácticas de la masacre de clases. El perfil hoy típico del migrante que ha cortado sus lazos con su tierra de origen, y de esa forma ha perdido algunos derechos fundamentales de los que se beneficiaba en su espacio originario, tiende a convertirse en el paradigma antropológico universal de los homines precari, caracterizados por una situación de ciudadanía limitada y de derechos a medias [75].

Cada vez con mayor frecuencia, los precarios, igual que los migrantes, se ven imposibilitados para adquirir una vivienda donde, como suele decirse, «echar raíces», es decir donde estabilizar su existencia en un proyecto sólido y coherente basado en la familia y en el trabajo: el desarraigo al que están sometidos es emocional, ético, laboral, identitario y psicológico. Las propias clases medias en proceso de replebeyización forzosa están siendo masivamente privadas de sus viviendas por culpa de los atracos financieros gestionados por la aristocracia financiera dominante: también ellas están condenadas al precariado existencial, además de laboral. Se aproximan de forma cada vez más evidente a la condición marítima y postelúrica de los migrantes debido a las tendencias objetivamente desarraigadoras del capital financiero. Por ello, como hemos subrayado, el perfil del precario coincide de manera cada vez más marcada con el perfil de migrante sin familia y sin domicilio fijo, sin derechos sociales y sin una patria que le ampare.

En calidad de homo viator posmoderno, el precario tiene que recorrer sin cesar los espacios ilimitados del mercado global, siguiendo las rutas de la deslocalización y de la demanda de mano de obra. El espacio líquido del precario ya no coincide con el espacio limitado (y denostado por las retóricas posmodernas, que lo tachan de tosco, provinciano, y hasta de portador de nacionalismos y xenofobia) de la patria, de la tierra recibida en herencia de los padres, donde se despliega su arraigo real y simbólico: por el contrario, coincide con el open space globalizado, desoberanizado y marino del mercado neutral y sin fronteras (superestructuralmente encomiado como el hábitat natural, glamuroso y cool para los «ciudadanos del mundo» con una open mind), donde el yo solitario figura siempre y solo o bien como consumidor desarraigado o bien como prestador desterritorializado, posidentitario y postradicional de fuerza de trabajo flexible y desalarizada. La libre circulación marina globalizada de los individuos laboralmente precarios, existencialmente nómadas y territorialmente migrantes, echa abajo el sedentarismo residencial telúrico de los Estados nacionales, de los ciudadanos arraigados en la patria, en la familia y en un Estado social cuya existencia es posible gracias a la soberanía económica y monetaria de la política.

Si, como se ha apuntado, para el paradigma de la acumulación flexible lo necesario es «flexibilizar y hacer precaria la totalidad de la naturaleza humana» [76] a través de la deseticización integral y la completa desarticulación de toda estabilidad, se desprende more geometrico que la disolución de las identidades va acompañada de la disgregación del arraigo. Poco compatible con el antiguo perfil burgués y proletario del hombre arraigado en la familia y en la residencia fija, en la patria y en su sistema ético de origen, el homo instabilis debe ser, por su propia naturaleza, portador de una identidad y de una territorialidad nómadas y nunca estabilizadas, siempre modificables de acuerdo con las necesidades de lo económico y, por consiguiente, incesantemente susceptibles de ser redefinidas conforme a los dictámenes del just in time. El hombre telúrico burgués y proletario del capitalismo dialéctico ha sido sustituido por el individuo marítimo posburgués y posproletario de la acumulación flexible.

La sociedad englobada por el globalitarismo flexible del sistema de

las necesidades deseticizado es, a todos los efectos, «líquida», pues se caracteriza por el tráfico líquido y sin resistencia de los capitales financieros y de las mercancías capitalistas. Para que se produzca esa circulación sin fronteras y sin oposición en el espacio liso de la globalización neoliberal es preciso, al mismo tiempo, favorecer la «disolución» de cualquier elemento sólido, deseticizando el mundo de la vida, despolitizando la esfera económica mediante los procesos interrelacionados de desoberanización y de desnacionalización, desarticulando la dimensión proletaria y la dimensión burguesa, fomentando el desarraigo y la disgregación de la identidad estable; y por añadidura, aniquilando el Súper-Ego paterno y sustituyéndolo por la hegemonía del Ello, del deseo neutro del consumo, desestructurando los derechos sociales de la comunidad, sustituyendo la conflictividad por la docilidad como nueva virtud del Siervo diluido en una plebe posmoderna, exaltando cualquier modalidad de existencia posburguesa y posproletaria (exaltación del lifestyle migrante y desterritorializado, de la homosexualidad y de la transexualidad con vistas no a su justo reconocimiento en materia de derechos sino al derribo de la antigua forma «burguesa» del dimorfismo sexual del varón y de la mujer, eticizado en la estabilidad familiar).

La ubicua invitación a ser «ciudadanos del mundo» oculta la mal disimulada voluntad capitalista, preñada de ideología, de desarraigar a los pueblos del planeta y de reducirlos a simples átomos errantes sin patria y sin derechos, sin identidad y sin historia, a meros esclavos a disposición de la economía globalizada y, por consiguiente, carentes de cualquier tipo de ciudadanía concreta. El ciudadano del mundo es en abstracto un ciudadano universal, y en concreto está desvinculado de cualquier forma real de ciudadanía nacional. La ciudadanía siempre está vinculada a los espacios concretos y limitados de las comunidades (de la πόλις al Estado nacional), mientras que la figura del «ciudadano global», un oxímoron por su propia esencia, oculta nominalmente el perfil del consumidor cosmopolita desarraigado, que se desplaza erráticamente por los espacios del mercado global desoberanizado.

En efecto, entre las prerrogativas por excelencia de la acumulación capitalista figura el desplazamiento forzoso (y sin vínculos sólidos residuales, ni materiales ni inmateriales) de seres humanos hacia los

polos de la producción, a fin de garantizar la presencia de un número cada vez más excedentario de brazos dispuestos a desplegarse en una fábrica, y de provocar el ya mencionado efecto del ejército industrial de reserva. En el marco de la flexibilidad inflexible, el yo tiene que estar siempre dispuesto a cambiar, una y otra vez, de costumbres, de estilo de vida, de lugar de residencia. Tiene que carecer de cualquier identidad estable y sólida, y por consiguiente tiene que estar dispuesto, como los líquidos, a asumir las identidades que quiera imponerle la producción.

Por esas razones, a menudo el coro virtuoso del pensamiento único no se limita a entonar el elogio ideológico del migrante como nuevo paradigma del hombre marítimo (ocultando, obviamente lo dramático de su situación de apátrida permanente), sino que se aventura abiertamente a señalar ese perfil como destino incluso a todos los que, actualmente, en el corazón de la sociedad opulenta, aún no han experimentado en su propia piel el desarraigo migratorio del nomadismo forzoso y del vagabundeo mundial postelúrico. Los migrantes, que se desplazan libremente, al igual que los capitales y las mercancías, sobre las olas del one world globalizado, y que, por añadidura, son ellos mismos mercancías deslocalizadas sin impedimento alguno por parte del fanatismo económico con vistas a sus procesos de revalorización, constituirían la vanguardia de la mundialización, y anticiparían el estilo de vida destinado a convertirse en la condena común para todos [77].

Los migrantes supondrían, por así decirlo, el futuro de todos los que todavía no lo son. El nomadismo, la miseria, el desarraigo, la movilidad absoluta serían, por consiguiente, el destino de la humanidad como tal. Se licuan las comunidades éticas solidarias y se sustituyen por un sistema del atomismo planetario, poblado por mónadas posidentitarias indiferenciadas de consumo, de deseo, de disfrute, sin barreras residuales que no estén relacionadas con el valor de cambio como único valor superviviente.

El sueño del Señor globalista debería ser la pesadilla de un Siervo replebeyizado, pero este, por el contrario, ha acabado sumándose al proyecto de la parte opuesta y padeciendo su hegemonía. Plenamente coherente con la apología del desarraigo y con la mística del nomadismo característica de la Izquierda de la

Costumbre y del propio marxismo antiburgués y ultracapitalista de Toni Negri [78], el elogio a priori de la inmigración qua talis demuestra estar, una vez más, en línea con la aspiración del capital a la supresión de las fronteras y a la consiguiente constitución de un mercado global sin límites ni barreras: donde la humanidad entera quede rebajada al rango de los migrantes apátridas, a meros apéndices sin derechos al servicio del turbocapital desoberanizado.

Por todo ello, la nueva guerra de clases en la era de la acumulación flexible se presenta también, y de forma no secundaria, como lucha entre la tierra y el mar, entre los flujos heraclíteos de las mercancías y del consumo, por un lado, y los lugares estables y habitables, por otro; es, además, un conflicto entre los espacios abiertos con movilidad ilimitada y las áreas territoriales con posibilidad de arraigo y con una eventual ciudadanía [79]. Las vocaciones marítimas del Señor globalista chocan irremediablemente con las aspiraciones telúricas del Siervo precarizado: aquel, elogiando cualquier tipo de hibridación y de fluidez, con la consiguiente crítica de toda figura de pertenencia rígida, aspira a desoberanizar los espacios oceánicos de la economía líquido-financiera, mientras que este tiene el máximo interés en promover formas de control y de eticización territorial de la misma, defendiendo la «lógica de la reterritorialización, la lógica de los cuerpos que buscan territorios que ocupar, donde hundir sus raíces y reconstruir unas comunidades» [80] sólidas y solidarias.

En ese sentido, resulta útil echar un vistazo, aunque sea somero, a la figura del desempleo, ajena a las sociedades precapitalistas. El capital se basa en dicha figura, ya que la presencia de un ejército de no-ocupados garantiza una constante presión competitiva sobre los ocupados, siempre susceptibles de ser sustituidos por quienes, desde los márgenes de la exclusión, no esperan otra cosa que integrarse en la cadena de la producción. El des-ocupado es, por su propia naturaleza, todo aquel que, al carecer de un lugar estable que ocupar, está permanentemente en movimiento, en busca de un asentamiento siempre postergado. Es el desarraigado par excellence.

El des-ocupado es, por eso mismo, la otra cara del migrante y, a la vez, del precario, del hombre obligado a no ocupar un lugar fijo debido a las condiciones económicas subalternas en que se halla, y

por consiguiente obligado a trasladarse sin cesar para encontrar ese lugar. Su existencia coincide, a todos los efectos, con una existencia por tiempo determinado, despojada de toda proyectualidad, vinculada a la instantaneidad inestable que se ve obligado a habitar sin certidumbres.

Al igual que el migrante, el des-ocupado no conoce lugares para ocupar, sino únicamente «no-lugares», zonas de tránsito estructuralmente precarias, por las que se transita y no se arraiga. El tránsito fugaz y no estabilizable, quintaesencia de la condición precaria, echa por tierra la anterior modalidad sedentaria del arraigo domiciliario, ético y laboral.

Los migrantes y los precarios, hijos de la acumulación flexible y cada vez más intercambiables entre sí, carecen, a todos los efectos, de un lugar fijo. Esta es, entre las distintas figuras que se podrían mencionar, la figura del «cíber-refugiado» en Japón: el que, al carecer de un domicilio fijo, y a menudo sometido a unos contratos sumamente intermitentes, se ve obligado a residir en los cafés para poder conectarse a internet y buscar trabajo [81].

9.9. Ausencia de patria y nomadismo sin fronteras

El desterramiento deviene un destino universal [48] .

M. HEIDEGGER, Carta sobre el humanismo

Bajo esa luz es posible recalcar con todo derecho que los precarios y los desempleados son, con igual título, apátridas del mundo y de la existencia, desarraigados y migrantes de la identidad. Así lo decía Heidegger en 1955: «El arraigo del hombre [Bodenständigkeit] de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside solo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer» [82] [49] .

La era de la movilización total favorece la pérdida no solo del «arraigo al suelo», como lo denomina Heidegger, es decir la desterritorialización como privación de la pertenencia a la propia procedencia histórica, así como de la posibilidad de vivir en el propio territorio de origen. Diluye las identidades, entendidas no ya como sustancias estáticas y naturales, sino como relaciones dinámicas e históricas. La identidad narrativa tanto de los pueblos como de los individuos reside en la capacidad de reconstruir el pasado como permanencia y de una forma nunca definitiva, para lograr que el presente sea más coherente, y para proyectarse proyectualmente en el porvenir [83].

Con un movimiento simétrico, el mundialismo desregulado fomenta la pérdida del arraigo simbólico como lazo viviente con el pasado histórico y con el futuro proyectual de cada uno: y por consiguiente, desarticula la posibilidad de decidir autónomamente, como

individuos y como pueblos, en el marco del conocimiento de las raíces y perspectivas propias. Impone una expatriación real e ideal permanente: una expatriación de todo lo que estamos acostumbrados a considerar como nuestro lugar asignado, como nuestra ubicación en los espacios y en los tiempos del mundo.

La expatriación real puede definirse con toda justicia como una desterritorialización (o, si se prefiere, como el fin des territoires) [84], mientras que la expatriación simbólica podría calificarse como una disgregación de las identidades. El hombre desterritorializado es, a la vez, un individuo posidentitario, vaciado de toda pertenencia simbólica al pasado y de toda procedencia histórica y, por consiguiente, preparado para ser modelado sin límites y sin resistencia por las lógicas del consumo y de la revalorización. Por lo demás, en concomitancia con el anuncio del «fin de la historia», se proclamaba el end of geography [85] bajo el signo de una uniformización planetaria neutralizadora de la pluralidad de los territorios y de los espacios nacionales.

También ahí sale a relucir el carácter específicamente clasista de los procesos derivados de la inmigración de masas: además de provocar la reducción de los costes de la mano de obra local, los flujos migratorios favorecen la secesión de los autóctonos de sus respectivas pertenencias nacionales y de clase en el ámbito de sus contextos de origen, contribuyendo a esculpir el nuevo perfil, abocado a hacerse universal, del hombre diaspórico y sin patria, bajo el riguroso signo del nomadismo internacional, del inmigracionismo no-border y de la desterritorialización desarraigadora. El hombre sin fundamentos postulado por el posmodernismo coincide, también desde ese punto de vista, con el individuo relativista y posidentitario engendrado por la antropología del capitalismo flexible y marítimo.

Eso es lo que mejor caracteriza a lo «perturbador», a lo unheimlich, conforme al tema central del ensayo de Freud de 1919: das Unheimliche trata de la negación de lo que es heimlich, de todo lo que está relacionado de distintas formas con la «patria» (Heimat), con la dimensión de la procedencia y del arraigo real y espiritual. Das Unheimliche coincide, en ese sentido, con la fuerza desarraigadora del anarquismo mundialista que rompe las fronteras

y hace añicos los vínculos sólidos y solidarios, eliminando todo aquello que en el pasado nos permitía establecernos y familiarizarnos con el mundo, con sus espacios y sus tiempos [86].

La acumulación flexible desarraiga al hombre tanto a nivel material como a nivel simbólico: provoca, al mismo tiempo, la desterritorialización y la desimbolización, la neutralización de la pertenencia a la propia tierra de origen y a la propia peripecia histórica. En el triunfo de la Neutralisierung a la que alude Schmitt, la acumulación flexible coloca al individuo y a los pueblos en un espacio equivalente y neutro, sin símbolos, sin identidades y sin referencias, salvo las de la economía de mercado. Y, en la apoteosis del disembedding analizado por Polanyi, la acumulación flexible desarraiga de todo límite a lo económico, y con ello a lo humano, ya íntegramente economizado.

La historicidad de la procedencia de un pasado y de la búsqueda proyectual de un futuro se diluye en favor del eterno presente del consumismo libertario sans frontières y de la flexibilidad universal de las costumbres y de los consumos en el orden de una sociedad redefinida como supermercado de los deseos sin medida, de los caprichos y de los desenfrenos a discreción, y del goce inmediato y sin dilación. Los paisajes naturales y las realidades locales están siendo sustituidos por los escenarios técnicos y artificiales, que reproducen lo mismo a escala global; es decir, por lo que Jünger, en su ensayo sobre el Trabajador (1932) [87], había identificado como Werkstattlandschaften, los «paisajes de taller», esos lugares, desde los centros comerciales hasta las empresas deslocalizadas, que parecen anónimos e iguales desde Tokio hasta Lisboa, y desde Beijing hasta São Paulo.

Con una mirada teórica diferente, Arjun Appadural los ha denominado global scapes [88], «paisajes mundializados», que anulan las diferencias y la poliarquía de otros tiempos (ethnoscapes, technoscapes, mediascapes, finanscapes, ideoscapes). Se trata de lugares homologados y homologadores, por los que uno transita y donde no arraiga: por su propia esencia, invierten la lógica sedentaria tal y como se manifestaba en la patria como morada telúrica de los pueblos y en la casa como morada de la familia; y, al mismo tiempo, consolidan la desubicación planetaria a la que están

sometidos los individuos erráticos, desarraigados por los procesos de la revalorización y de la libre circulación.

La desterritorialización y la desimbolización como figuras del desarraigo se manifiestan cumplidamente en la pérdida del vínculo con la tierra de origen, pero también en la interrupción de todo lazo con la tradición histórica y en la cada vez más palmaria uniformización planetaria de unos gustos y de unos estilos de vida impregnados de la forma mercancía y de tecnología. Por esa vía se desarticula en su conjunto la idea misma de una tierra de origen, de un auténtico paisaje como lugar real y simbólico donde la naturaleza y la cultura se funden de una manera única e irrepetible.

En lugar del arraigo territorial y simbólico prevalece la ideología marina del «siempre lo mismo» propia del globalismo y de sus ansias por echar abajo toda diferencia simbólica, cultural, lingüística o tradicional. La Heimatlosigkeit a la que alude Heidegger, es decir la «apatricidad» y, a la vez, la ausencia de un padre que padece el hombre que se encuentra a mercad de la flexibilidad universal se manifiesta, al mismo tiempo, como culminación de la Entfremdung esbozada por Marx, es decir de la «alienación» como proceso de una humanidad que se vuelve ajena a sí misma, rebajada al rango de rebaño amorfo de átomos fabricados en serie, sin arraigo y sin perspectivas, puro stock neutro disponible para la infinita voluntad de poder de la economía.

El desarraigo consustancial a los procesos de globalización capitalista no genera la siempre magnificada figura del «ciudadano del mundo», a sus anchas en cualquier lugar, porque cualquier lugar es como su casa. Genera, por el contrario, el perfil del «desarraigado del planeta», es decir, como ya hemos destacado, del homo migrans en perenne movilidad y condenado a la Entortung a la que alude Schmitt, la «dislocación», la «desorientación». El homo instabilis posnacional no se siente realmente en casa en ningún lugar, ya que le resulta materialmente imposible radicarse y estabilizarse, pues se ve obligado a mantenerse en un estado de movilización total y de privación de la dimensión del arraigo en unas formas consolidadas.

La Heimatlosigkeit que analiza Heidegger y la Entfremdung codificada por Marx coexisten como claves esenciales de la condición precaria de esa desterritorialización y de ese desarraigo

que nos obligan cada vez más, tanto en Oriente como en Occidente, a asumir como estilo de vida el estilo que el market system flexible le ha impuesto a los migrantes.

La humanidad como unidad plural de diferencias y de culturas alcanza la máxima alienación cuando se la priva de sus arraigos históricos y culturales, cuando se la iguala en la forma cosificada de un único rebaño de esclavos sin identidad y sin conciencia, igual e indiferenciado en cualquier parte del planeta. Por ello, el súmmum de la alienación descrita por Marx se produce en el desarraigo planetario propio de la Heimatlosigkeit, que se ha convertido en el destino histórico universal para una humanidad sin raíces, sin proyecto y sin decisión, derrotada por el clasismo global y por la alienación ilimitada.

Una vez más en palabras de Heidegger, «todo lo esencial y grande solo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en una tradición» [89], o sea por el hecho de que la humanidad como sujeto unitario en sí mismo vivía en la pluralidad de sus manifestaciones históricas, y por consiguiente en el arraigo en el pasado de la tradición y en la perspectiva de un futuro proyectual libremente elegido en la dimensión del presente. El pasaje de Heidegger merece ser citado en su integridad:

Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga. [...] Hace poco tuve en Provenza una larga conversación con René Char. [...] En Provenza se han instalado ahora bases de cohetes y la región ha sido devastada de forma inimaginable. El poeta, que no es precisamente sospechoso de sentimentalismo y de glorificar el idilio, me decía que el desarraigo del hombre [Entwürzelung des Menschen] que está sucediendo, es el final, a no ser que alguna vez el pensar y el poetizar logren alcanzar el poder sin violencia. [...] Si no estoy mal orientado, sé, por la experiencia e historia humanas, que todo lo esencial y grande solo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en una tradición [90].

El desarraigo postelúrico al que se refiere Heidegger (barajando como solución un retorno al pensamiento poético y rememorador) es tanto real como simbólico. Se manifiesta tanto en forma de desterritorialización, es decir, la erradicación concreta de su tierra del hombre a manos de los poderes técnicos, como en forma de destrucción de las raíces culturales que vinculan al hombre a su historia y su tradición.

La Neutralisierung a la que aspira el capital flexible es, una vez más, material e inmaterial a un tiempo. Es material, ya que coincide con el vaciamiento de las identidades plurales y de las diversidades culturales, lo que podríamos expresar metafóricamente mediante el tránsito del moderno Nomos de la tierra a la posmoderna lex de la liquidez marina de los mercados financieros; es inmaterial, en la medida que coincide con la desarticulación del imaginario de los pueblos y de los individuos, cada vez más vaciado de símbolos y de cultura, y reducido a pura capacidad de cálculo, a mero eficientismo técnicamente orquestado y a simple reproducción mental del orden mundial realmente existente.

Ya Vico, en su Ciencia nueva, aventurándose en una acrobática derivación etimológica, había relacionado la voz humanitas con el verbo humare, «inhumar» [91]: las primeras ciudades y las civilizaciones más antiguas supuestamente surgieron de la decisión de los pueblos de establecerse donde se encontraban las sepulturas de sus antepasados, ocupando el territorio de forma permanente. Únicamente vinculando la memoria a un lugar estable —apunta Vico— puede sedimentarse la identidad tanto de los individuos como de los pueblos. Así pues, la constitución de las identidades estaría relacionada dinámicamente con la estabilidad en el tiempo y en el espacio, lo que también podríamos denominar duración histórica y sedentarismo territorial. Por consiguiente, la identidad y el arraigo van de la mano: la negación de una conlleva la aniquilación del otro.

El fin de la estabilidad que aún garantizaba el modelo burgués y proletario implica, por eso mismo, la neutralización de las identidades individuales y colectivas, pero también de las naciones como «residencia fija» de los pueblos, análogas a lo que es la casa

para el individuo: mediante los procesos, interrelacionados entre sí, de la desterritorialización y de las migraciones de masas, a los pueblos se les niega el derecho a establecerse, a la permanencia estable entre las fronteras de sus patrias de origen. Por esa vía se produce el eclipse del arraigo territorial, cultural y simbólico que vincula a los seres humanos con la tierra donde vinieron al mundo. Era lo que, con gran clarividencia, ya había pronosticado Gustave Flaubert, en una carta del 19 de diciembre de 1850: «Se acerca el tiempo en que todas las nacionalidades desaparecerán. Entonces la patria será un vestigio del pasado como la tribu» [92]. La extensión marina del mercado líquido financiero global diluye las «raíces éticas» de la anterior existencia telúrica burguesa y proletaria, que ahora está siendo arrollada por el principio del nomadismo marítimo sin fronteras.

9.10. Sin lengua madre. La dictadura del inglés

Un verdadero filósofo no debe perder nunca de vista el idioma, auténtico barómetro cuyas variaciones anuncian infaliblemente el buen tiempo y el mal tiempo.

J. de MAISTRE, Ensayo sobre el principio generador

de las constituciones políticas y demás instituciones humanas

Como hemos mostrado, el modelo de la flexibilidad universal no se limita a arrancar a los hombres de su tierra, reduciéndolos a migrantes a disposición de la dinámica marina, de por sí desarraigadora, de la revalorización con sus dos palancas, la deslocalización y la inmigración masiva: además, repercute en el futuro y en el pasado, en la proyectualidad libremente perseguida y en el arraigo histórico. Aplana las identidades sobre el presente inmóvil de la precariedad permanente, carente de procedencia y de perspectiva. Desarticula la idea de proyecto, a fin de que el plano liso del mercado se viva como un destino eterno. Aniquila toda tradición y todo arraigo histórico, para que se interrumpa cualquier lazo con las realidades pasadas y aún no saturadas por la forma mercancía.

Por ello, el sistema de las necesidades deseticizado aniquila conjuntamente la idea del padre y de la madre como símbolos de la procedencia y de la identidad de los individuos (así se explica la agresión mercantilista hoy en curso en perjuicio de la vida ética familiar) y, al mismo tiempo, la idea de la patria y de la lengua madre, como dimensiones del arraigo histórico de los pueblos. En lugar de unos hijos arraigados en una vivencia basada en el amor y en el encuentro, genera la inédita figura de los individuos engendrados con ayuda de la tecnología mediante «vientres de

alquiler» y «bancos de semen», consumidores de mercancías y a su vez mercancías sin identidad y sin raíces [93]. En lugar de generar unos pueblos telúricamente proyectados en su vicisitud histórica, en su patria como tierra del origen y en su lengua madre como relación con el mundo, mediada por una tradición histórica específica, engendra a su imagen y semejanza unas masas amorfas de migrantes, anglófonos, sin raíces, ni patria, ni lengua madre, infinitamente manipulables desde el punto de vista bioeconómico.

Por un lado, la patria, en contra de las derivas del siglo XX, no constituye un concepto conflictivo en cuyo nombre provocar enfrentamientos entre pueblos con distintos arraigos: el nacionalismo no es más que una degeneración patológica de la idea de patria nacional (aunque solo sea por el hecho de que es, por su propia esencia, negación de las patrias nacionales ajenas). En contra de las posibles desviaciones, que a menudo resultan ser todo menos neutrales, la patria debe entenderse en cambio como lugar del arraigo histórico de los pueblos en tanto que manifestaciones plurales de una raza humana unitaria en sí misma.

Por eso, según el dispositivo habitual para justificar la destrucción de las diferencias, falsamente presentadas como igualdad, la retórica del abandono de las patrias nacionales como vía para la superación de un posible retorno de los nacionalismos del siglo XX oculta en realidad el mal disimulado objetivo de la Neutralisierung y de la aniquilación del arraigo histórico de los pueblos; un objetivo en sí mismo fundamental para la inédita violencia económica en perjuicio de los propios pueblos, forzados a la homologación y a la pérdida de su patrimonio cultural y simbólico.

Con su storytelling falsamente edificante, el turbocapitalismo flexible finge que su deseo es prevenir el resurgir de los nacionalismos sanguinarios, mientras que por el contrario persigue su objetivo de aniquilar las patrias como lugares materiales y simbólicos del arraigo territorial y de las identidades históricas, así como la estabilidad existencial de los pueblos. El nuevo totalitarismo liberal-libertario y hedonista que, como bien sabía Pasolini, «no es humanísticamente retórico» sino «americanamente pragmático» [94], aspira a la neutralización de las otredades y de todo lo que no le es afín: «su finalidad es la reorganización y la

homologación brutalmente totalitaria del mundo» [95] como sistema de las necesidades sin comunidades éticas ni identidades históricas.

Análogamente la ubicua invitación a que abandonemos nuestra lengua madre para sumarnos al inglés internacional de los mercados no presenta como objetivo, al contrario de lo que remacha la retórica dominante, la integración y el diálogo entre los pueblos, sino su desimbolización y su supeditación integral al Nomos de la economía globalizada y de su única y alienada lengua.

Con la estrategia habitual, el sistema de las necesidades deseticizado fomenta el uso compulsivo del globish, del inglés asimbólico del mercado financiero, al tiempo que finge que desea favorecer la comunicación y el intercambio, y por el contrario aspirando a la neutralización de las lenguas nacionales donde se custodian las raíces de los pueblos y su procedencia histórica. En palabras de Hegel: «Es propio de la más alta cultura de un pueblo poder expresarlo todo en su lengua. Los conceptos que expresamos con palabras extranjeras parecen tener para nosotros algo ajeno, que no nos pertenece propia e inmediatamente» [96].

Por estas razones, como sabemos, el pensamiento único mundialista, políticamente correcto y éticamente corrupto propalado por el nuevo clero market-friendly aspira a legitimar y a producir el nuevo modelo antropológico del migrante como valor positivo en sí mismo: y lo hace para justificar lo existente, ya que los propios jóvenes europeos —la Erasmus generation, educada desde su más tierna edad para el desarraigo marítimo y el nomadismo forzoso, vivido, con la «falsa conciencia» necesaria, como fenómeno trendy— se ven cada vez más a menudo reducidos a migrantes que tienen que abandonar su país para buscar fortuna en otro lugar, y que se desplazan, acaso con una licenciatura bajo el brazo, para realizar la tarea de lavar platos en Nueva York o en Sidney.

Ya desde su creación, en 1987, el Programa Erasmus corre el riesgo de parecer más bien un proyecto de reeducación globalista que impone a las generaciones más jóvenes una movilidad internacionalista, una expatriación permanente, un nomadismo satisfecho y una desubicación generalizada (es decir, la ausencia de arraigo territorial, histórico y cultural) como valores de referencia.

Es capaz de forjar y modelar el imaginario de los jóvenes en sentido liberal-libertario, educándolos en el abandono de todo arraigo y de toda pertenencia nacional, en el relato no-border del mundialismo y en la integración cosmopolita. Desde una perspectiva distinta, el programa de reeducación del Programa Erasmus corre el riesgo de inocular en las nuevas generaciones la moral provisional de la era de la deseticización, centrada en las figuras del nomadismo, del cruce de fronteras, de la expatriación, de la deslocalización y de todas las demás funciones satélites de la libre circulación de las mercancías.

Con sus derivas imperialistas, el Estado nacional característico del capitalismo dialéctico intervenía en el sentido de la nacionalización de las masas, instruyendo marcialmente a los ciudadanos y formándolos en los valores de la patria. El capitalismo globalizado posnacional, flexible y absoluto, ha sustituido el «servicio militar de reemplazo» por su variante posmoderna y globalista: el Programa Erasmus, cuya función consiste en adiestrar a los nuevos reemplazos no ya a la postura marcial típica del ya periclitado tiempo de la nacionalización de las masas, sino al nuevo perfil globetrotter y errante, desterritorializado y nómada del nuevo homo instabilis propio de la era de la acumulación flexible y la consiguiente precarización cosmopolita de las masas.

La propia oligarquía neofeudal es cada vez más marcadamente apátrida y desterritorializada, únicamente ligada a los flujos transnacionales del capital financiero y a sus desplazamientos in real time, contraria a todo lo que esté siquiera vagamente relacionado con la dimensión nacional-popular y con unas raíces estables, resistentes a las dinámicas movilizadoras del dinero; la solidez telúrica de la producción capitalista burguesa, arraigada nacionalmente, ha sido depuesta por la liquidez marina posburguesa de los flujos cosmopolitas y no-border del sector financiero desterritorializado de la Derecha del Dinero, respecto a los cuales, como ya hemos esbozado, se presentan como un mero duplicado los flujos de los deseos transgresores, sin límites, y en sí mismos sin fronteras de la libertaria Izquierda de la Costumbre.

Por eso, con la colaboración de los oratores —guardianes de la ortodoxia y sacerdotes de lo políticamente correcto—, la élite neo-

oligárquica impone el inglés asimbólico del mercado como lengua litúrgica sacralizada, a fin de que se produzca la pérdida de las identidades lingüísticas y de los patrimonios culturales y simbólicos. El globalitarismo finge que su deseo es dejar atrás las lenguas nacionales para favorecer la comunicación intercultural entre los pueblos en lengua inglesa; mientras que, secretamente, persigue el objetivo de la neutralización de todo diálogo cultural real que ponga en relación dialéctica a los pueblos, los cuales, cada vez más obligados a decir adiós a su lengua histórica (demonizada por «provinciana» y «no internacional»), y por consiguiente a su cultura tradicional, en realidad ya no tendrán nada que decirse, y quedarán reducidos a meros agentes neutros y anglófonos de la economía financierizada y de las prácticas del consumo.

En consonancia con los procesos de deseticización en curso, la aniquilación de la figura de la madre que lleva a cabo el nuevo régimen flexible coincide, para el individuo, con la destrucción de la lengua madre para los pueblos. En vez del inglés arraigado en la historia y en la cultura, en la que fue la tradición de Shakespeare y de Wilde, se está imponiendo a escala planetaria la neolengua globish, una versión simplificada del inglés que reduce el idioma a lo esencial y lo despoja de cualquier componente cultural [97]. Despojado de toda tradición histórica nacional-popular, y como una mera réplica de la esfera de la circulación financiera, el globish se presenta como una consecuencia de la Neutralisierung en el plano lingüístico.

Y así, de ser el cofre de la civilización y de las culturas, la lengua decae al rango de mero medio de un gris intercambio lingüístico tecnificado que se limita cada vez más a replicar el intercambio económico de la esfera de la circulación americanocéntrica. Aquí la globalización manifiesta su esencia de «anglobalización»: en la vertiente lingüística, los procesos de inclusión neutralizadora consustanciales a la mundialización se dan, en efecto, como la anexión del mundo entero bajo el idioma globish, con la consiguiente desaparición de la pluralidad de las lenguas históricas nacionales.

Por añadidura, el nuevo orden mundial favorece el abandono de las culturas y las tradiciones locales, a fin de que se imponga por

doquier la figura de ese mal cosmopolitismo que es la mundialización; que, a diferencia del auténtico cosmopolitismo —que se estructura en forma de diálogo universalista y respetuoso con las diferencias entre las distintas culturas particulares arraigadas nacionalmente—, aspira a la aniquilación de lo plural particular, a fin de que por todo el mundo el capital se refleje como en un espejo y vea lo mismo por todas partes.

Por otro lado, entre la patria y la lengua madre existe un nexo simbiótico eficazmente refrendado por el modo en que se denominan en alemán, respectivamente Vaterland y Muttersprache. Al igual que el individuo sin identidad no debe tener ni padre ni madre (esto es, ha de carecer de la raíz ética de la familia), los pueblos despojados de su arraigo pasado y futuro deben ser privados de patria y de lengua madre. En ambos casos se impone un nuevo perfil fingidamente neutral y desimbolizado, pero en realidad totalmente impregnado de tecnología y de economía, absolutizadas como únicos recursos con sentido.

Todas las lenguas madres proceden siempre de la lengua materna, es decir de ese coloquio originario donde, a partir de los albores de la relación con la madre que nos engendró, crecimos una vez venidos al mundo; un coloquio que, por así decirlo, nos acogió inauguralmente en la dimensión preexistente del lenguaje. Por lo demás, toda lengua madre se configuraba como lengua de una determinada patria. En efecto, se desarrolla y va madurando históricamente en la familiaridad de la casa y del lugar de nacimiento, en esa multiplicidad de dimensiones simbólicas que Heidegger designaba con la expresión Geviert [98], la «cuadratura» dada por la unidad indiferenciada de los mortales, de los divinos, de la tierra y del cielo. Los procesos de la Neutralisierung mundialista desarticulan esa «cuadratura» y, mediante la equiparación aniquiladora, precarizan sin reservas lo existente y uniformizan el planeta entero, ahora supeditado al estandarte de la forma mercancía.

▪

44 El capital I, cit., p. 786 (N. del T.) .

45 Las palabras entre corchetes aparecían en la 3.ª y la 4.ª ediciones. En esta edición española se omiten, y una nota aclara que «La expresión “música del porvenir” (Zukunftmusik), que se formó en Alemania a mediados del siglo pasado, designaba, por lo general peyorativamente, la música discordante con los cánones de la época, y en particular la de Wagner» (N. del T.) .

46 Las uvas de la ira, trad. María Coy Girón, Madrid, Alianza Editorial, 2019 (N. del T.) .

47 Traducción de N. González, Marxists Internet Archive, disponible en marxists.org (N. del T.) .

48 Carta sobre el humanismo, cit. (N. del T.) .

49 Traducción de Yves Zimmermann (N. del T.) .

CAPÍTULO 10

TREMENDO, PERO NO IRREMEDIABLE

Este es el núcleo, tú que odias el cambio y temes la revolución. Mantén separados a estos dos hombres acuclillados; haz que se odien, se teman, recelen uno del otro. Aquí está el principio vital de lo que más temes. Este es el cigoto. Porque aquí «he perdido mi tierra» empieza a cambiar; una célula se divide y de esa división crece el objeto de tu odio: «Nosotros hemos perdido nuestra tierra». El peligro está aquí, porque dos hombres no están tan solos ni tan perplejos como pueda estarlo uno. Y de este primer «nosotros», surge algo aún más peligroso: «Tengo un poco de comida» más «yo no tengo ninguna». Si de este problema el resultado es «nosotros tenemos algo de comida», entonces el proceso está en marcha, el movimiento sigue una dirección [50] .

J. STEINBECK, Las uvas de la ira

10.1. Reorganizar las armas de la crítica

Una teoría es revolucionaria en tanto que es justamente elemento de separación completa en dos bandos, en tanto que es vértice inaccesible para los adversarios.

A. GRAMSCI, Cuadernos de la cárcel

La tierra íntegramente precarizada reluce bajo el estandarte de una triunfal desventura. Así, en una variación de la Dialéctica de la Ilustración (1947) de Horkheimer y Adorno, cabría condensar sucintamente el sentido del ingente sufrimiento que corroe la era de la precariedad por tiempo indefinido. Dicho sufrimiento, además de surgir de la miseria real que impone la condicio precaria a la nueva plebe multitudinaria posburguesa, posproletaria y ultraflexible, obedece a que los nuevos esclavos carecen de conciencia objetiva de sí mismos como el nuevo Siervo, contratados temporalmente y explotados por tiempo indefinido, y disgregados tanto en las condiciones superestructurales de la conciencia como en las condiciones estructurales de la producción.

En lo que, con toda justicia, cabría entender como el desarme del Siervo posproletario en la era de la rebelión de la aristocracia financiera posburguesa, hoy el precariado coincide con una clase cuya en-sí-dad, cada vez más palmaria, carece casi del todo de para-sí-dad. En primer lugar, el precariado carece de conciencia de sí mismo como un sujeto que, a pesar de la pluralidad de sus declinaciones y de sus figuras, a menudo imposibles de asimilar entre ellas, coincide sin embargo con la clase que-vive-del-trabajo y que está sometida a la extracción del plustrabajo físico y cognitivo en formas flexibles, intermitentes, neoserviles y súper-explotadas.

En efecto, la precariedad, como hemos esbozado, coincide con una

categoría intrínsecamente esquiva y difícil de aislar y definir. El precariado en sí es una clase precaria que tiene unos contornos variables e irregulares. Por un lado dicha categoría, a caballo entre la sociología y la filosofía, permite identificar con facilidad y aproximar conceptualmente a unos individuos con posiciones bastante heterogéneas, aunados por la prestación flexible e intermitente de fuerza de trabajo y por la imposibilidad de estabilizar su existencia en formas no precarias.

Por otro lado dificulta bastante su unificación reivindicativa y opositiva, ya que resulta sumamente difícil la creación de una conciencia de clase —el tránsito de la en-sí-dad a la para-sí-dad— y la constitución de un sujeto unitario y consciente a partir de unas individualidades y unos grupos tan heterogéneos: es fácil inducirles a que hagan prevalecer, en su visión, los elementos que los separan por encima de los elementos que potencialmente los unen. En efecto, los investigadores universitarios con contratos temporales, los recolectores precarios de tomates, los trabajadores fabriles y los teleoperadores de los call center, los precarios cognitivos y los precarios de la construcción, los empleados y los becarios, pertenecen con todo merecimiento a la clase en sí del precariado, por mucho que se hagan ilusiones de que son emprendedores de sí mismos animados por el único objetivo de la competitividad del mercado.

A cada una de estas categorías se le induce estructuralmente a pensar —en el mejor de los casos— únicamente en sí misma, sin relacionar dinámicamente su condición y su sufrimiento con los de las demás categorías; o bien, por culpa del mito del emprendedor de sí mismo y del creciente egoísmo sin entusiasmo, se le induce a fragmentarse por dentro en la pluralidad de sus componentes, cada uno de ellos reducido a un átomo competitivo que ve a sus colegas como posibles competitors y no como compañeros solidarios en la lucha.

De ahí surge la dificultad a la hora de lograr que el precariado transite de la en-sí-dad a la para-sí-dad, transformándolo de mero sujeto sociológico sometido a la explotación y a la extracción flexible de plustrabajo en una subjetividad que posee, con la sintaxis de Historia y conciencia de clase, «autoconciencia

revolucionaria, [...] conocimiento de la fuerza y la dignidad del proletariado» [1]. Si el modo flexible de producción continua «le inserta —como se ha mostrado— en el proceso de producción como puro y mero objeto» [2], en una mercancía entre las mercancías, se desprende que el trabajador —entendido como clase— únicamente podrá adquirir conciencia de sí mismo cuando adquiera conciencia de que es una mercancía, dejando así en evidencia la esencia espectral de la sociedad capitalista como sociedad de las mercancías y como realidad mercantilizada [3].

Entre las paradojas que acompañan a la condición precaria están también la extrema singularidad y la radical individualización de los sujetos, heterogéneos y versátiles, móviles e inestables, sin continuidad ni conciencia consolidada. Lo que aúna a los precarios parece manifestarse exclusivamente en negativo, como la falta de una estabilización contractual y existencial y, por consiguiente, como un oscilar permanente entre el interior y el exterior del mundo del trabajo, entre la inclusión y la exclusión del reino del reconocimiento y de la ciudadanía.

En efecto, el precariado se basa, incluso a nivel semántico, en una identificación por defecto. Alude a todo aquello que, por culpa de la inestabilidad a la que está sometido, está en riesgo de exclusión y condenado a una inseguridad constante [4]. Los precarios únicamente se definen en negativo a partir de lo que no son (estables), de las salvaguardas de que carecen (garantías laborales y asistenciales), de lo que no pueden permitirse (proyectos a largo plazo, eticidad de la fase burguesa y proletaria) y de la privación en la que viven intrínsecamente. Eso contribuye además a dificultar una conciencia de clase, pero también la simple construcción de un relato colectivo, de una narración en primera persona del plural, libre de la mordaza del yo aislado en la sociedad individualizada de la insociable sociabilidad de cuño neodarwiniano [5].

Por esas razones hoy, en la era del grado cero de la esperanza social, se registra la ausencia de un relato de clase que se aventure más allá de los simples diarios y de los meros relatos individuales de la tragedia existencial de cada uno como trabajador intermitente. Por un lado, disponemos de explicaciones de la condicio precaria que optan por el paradigma victimario: presentan a los individuos

precarios —sin mencionar nunca una clase— como sujetos con una vida de escaso valor y que han sufrido heridas indecentes en su existencia. Nunca se les concibe como parte integrante de una clase que, además de padecer realmente la explotación flexible, es portadora de una potencial protesta radical contra el orden de la acumulación flexible. La tendencia victimista y lacrimógena prevalece indefectiblemente sobre la tendencia antagonista, reivindicativa y revolucionaria [6]. Ello pone de manifiesto, una vez más, la subalternidad ideológica en la que actualmente se halla la masa precarizada de los últimos.

Por otro lado, como decíamos, abundan de manera hipertrófica las biografías del yo individual que relata, con un estilo en vilo entre lo cómico y lo trágico, sus desventuras como trabajador precario, siempre presentadas como un malestar individual y no como contradicciones sistémicas. Una vez más, si esos malestares se superan trabajando en uno mismo y fomentando la adaptación como única estrategia consentida, las contradicciones se resuelven mediante su superación práctica y socialmente organizada.

La individualización liberal, la privatización de la vida social y la interrupción del vínculo comunitario, solidario y de clase desactivan preventivamente la posibilidad de una reacción coral y política frente a la ofensiva ininterrumpida de los señores del fetichismo de las liberalizaciones y de la idolatría del anarquismo competitivista. El counseling filosófico y el diván del psicoanalista sustituyen al partido político y a los movimientos reivindicativos. Por eso, demasiado a menudo, los trabajadores precarios, humillados y mortificados, no reaccionan con formas solidarias, como una huelga prolongada y la interrupción de la producción, o sea con instrumentos eficaces, capaces de conseguir resultados apreciables a nivel de clase.

Sin embargo, ante las reestructuraciones salvajes y las deslocalizaciones irresponsables (con las «tragedias en lo ético» que conllevan), hoy los precarios protestan de una forma cada vez más parecida a una súplica dirigida a un señor todopoderoso de tipo feudal para que se apiade de ellos. En casos extremos, optan por la trágica solución de la autoeliminación, a través de un suicidio en soledad, que a su vez es un emblema, de forma paroxística, del

individualismo propietario que triunfa en el orden de una sociedad atomizada, diseñada a medida para mónadas competitivas sin ventanas [7]. La protesta coral y reivindicativa de la fase dialéctica está siendo paulatinamente sustituida por el gesto hiperindividualista y carente de perspectiva del suicidio de un yo que, ante las asimetrías reales, se elimina a sí mismo y deja que subsista la contradicción [8]. El suicidio, extremo locus revelationis del carácter biocida del trabajo en la era del capital financiero, es el resultado hiperbólico de esa retórica tan de moda del malestar individual, donde, por otra parte, el trabajador que acaba con su propia vida, sin incidir en las relaciones de fuerza reales, figura simplemente —y en la peor de las hipótesis— como un «perjuicio para la imagen» de la empresa.

Como sabemos, los nuevos señores del competitivismo global-elitario aíslan a los subalternos e inhiben la agregación reivindicativa que podría aspirar a emprender las auténticas luchas en defensa de los derechos sociales y del trabajo. El hombre precario es la quintaesencia del aislamiento individualista y del nexo social interrumpido. Ha roto todos los lazos comunitarios, de clase y solidarios, y se ha sumado al dogma del emprendimiento competitivo que le exige ser enemigo de todo el que está a su lado en su misma situación de explotación; y que también le exige estar siempre dispuesto a autoculpabilizarse en caso de fracaso [9]. Está completamente indefenso y solo, es un instrumento en manos del turbocapital absolutus, que puede disponer ilimitadamente de su cuerpo y de su mente, de sus brazos y de sus neuronas.

La sensación generalizada de que el mundo en que vivimos no debería ser como es tendría que estar llamada a plantearse como base para el reflorecimiento de la débil fuerza mesiánica que menciona Benjamin, como punto de conexión sentimental entre los yos fragmentados; y, por el contrario, esa sensación sigue estando, a día de hoy, huérfana de consecuencias políticas, porque nunca sale de los márgenes de la conciencia del sujeto individual, nómada y monádico, ni confluye en la figura de la «rabia apasionada» de gramsciana memoria. Las grandes novelas de clase que, también en Italia, otorgaron voz a la reivindicación opositiva del Siervo, desde Metello (1955) de Vasco Pratolini hasta los últimos resplandores de la Dismissione (2002) de Ermanno Rea, pasando por Giovanni

Arpino y Ottiero Ottieri [10], parecen pertenecer solo al pasado, cuando no directamente algo enterrado en los meandros del olvido.

Con ellos se ha disuelto la identificación política y social con algunos temas antiguamente cruciales, como la solidaridad de clase, el conflicto contra el Señor, las protestas corales contra los despidos, las huelgas organizadas, la búsqueda operativa de una dignidad ausente. Dondequiera que aparezca, y salvo raras excepciones [11], el precariado es presentado narrativamente en las modalidades que mencionábamos antes, ya sea en forma individualizada, es decir como sujeto que lamenta en primera persona del singular los malestares de la flexibilidad, o como clase pasiva, víctima de una explotación que tal vez puede mitigarse gracias a la bondad de los patronos, pero que de ninguna manera puede ser eliminada de una forma práctica por los precarios organizados y conscientes [12]. Si aplicamos a los precarios las palabras que aplicaba Marx en la Miseria de la filosofía a los proletarios, «no ven en la miseria más que la miseria» [13] (sehen sie im Elend nur das Elend), sin el aspecto de un posible vuelco revolucionario.

El hecho de que hoy el lamento victimista tienda a prevalecer sobre una posible insurrección coral de una subjetividad organizada en sí y para sí no es, empero, un elemento puramente negativo. Es ya, por embrionariamente que sea, el destello de una conciencia crítica, o en cualquier caso no alineada con el mundo al revés que pretende presentarse como natural. Así lo recordaba Brecht:

El lamento, cuando se manifiesta en sonidos y, más aún, en palabras, supone una gran liberación, porque ahí el doliente se abandona ya a una exhibición; mezcla ya el dolor con la enumeración de los golpes que encaja, ya saca algo de aquello que le tiene totalmente abatido. Ha entrado en juego la observación [14].

Pese a que aún no está en condiciones de producir una protesta operativa, el lamento puede presentarse como base de una posible conciencia social, incluso como fundamento virtual de una unión de

los lamentos y los sufrimientos. Como afirma uno de los protagonistas de El rey Lear de Shakespeare (IV, 1, 29-30): «no es lo peor / mientras podamos decir “esto es lo peor”» (the worst is not / so long as we can say “this is the worst”); si la desventura, por radical que sea, toma la palabra, deja de ser muda. Es ya, por su propia esencia, un grito lanzado contra una situación dada; un grito que puede organizarse en las figuras concretas de la protesta y de la rebeldía razonada. La máxima catástrofe debe de ser necesariamente la que carece de palabras, es decir la catástrofe donde se aniquila el propio lenguaje y, con ello, la posibilidad de enunciar la condición del sufrimiento padecido.

Como hemos señalado, en la era de la refeudalización del nexo social y de la replebeyización de la massa damnata de los últimos, la condición precaria se nos antoja extraordinariamente próxima a la del peticionario impotente ante su feudatario, más que a la condición del combatiente que, junto con su clase, lucha por sus derechos y en nombre de un porvenir menos obsceno. Además de la literatura, también la esfera de la música acusa ese cambio generalizado de percepción. Si, como sugería Adorno, la «sociología de la música» [15] permite explorar esa tierra desconocida donde cristaliza el espíritu de los tiempos, parece evidente que el tránsito del proletariado al precariado, de la estabilidad fordista a la flexibilidad absoluta, se presenta, también en el ámbito musical, con los rasgos que hemos esbozado anteriormente. La derrota de clase se manifiesta también por medio de notas musicales.

A partir de la década de 1960, aun en el marco de la ya iniciada reconfiguración posburguesa y posproletaria del orden ultracapitalista, abundan las canciones donde asume un lugar central no solo el antagonismo de clase, y con él la sensación de rebelión —desde Contessa, de Polo Pietrangeli (1966), o Dio è morto (1967) y La locomitiva (1972), de Francesco Guccini, hasta Giorgio Gaber y Fabrizio De André—, sino también la idea de una estabilidad existencial ética, tanto burguesa como proletaria. Por ejemplo, corría el año 1975 cuando Rino Gaetano, con su canción Ma il cielo è sempre più blu, denunciaba las injusticias sociales y los fallecidos en accidentes de trabajo, pero también la manipulación mediática que, frente a esas realidades, describía falsamente una situación pacificada por un «cielo cada vez más azul». Todavía en

1981 Franco Battiato podía cantar a la estabilidad como clave de la eticidad de la fase dialéctica («busco un centro de gravedad permanente»), algo de lo que el actual «hombre sin gravedad» [16] no solo carece, sino que ni siquiera, en muchos casos, echa de menos.

A partir de 1989, en medida creciente, se eclipsan incluso a nivel musical el sentido del conflicto y de la protesta contra un orden que, por ilógico que sea, se vive como algo natural y fisiológico o que, no raramente, se aclama como un orden mejor que el anterior. El Zeitgeist de la era de la desestabilización estable impregna también la esfera musical.

Corría el año 1983 cuando una conocida pieza cantaba el elogio de la «vida temeraria» —la máxima liberal del vivre dangereusement [17] declinada musicalmente— presentando como algo deseable la condición que a todos los efectos estaba destinada a hacerse obligatoria tras la caída del Muro. Eso decía textualmente, por ejemplo, otra canción de 2005 del grupo Negramaro titulada Estate [Verano]: «En vilo / entre todas las cosas que me apetece hacer / ya no siento / ese insensato deseo / de equilibrio».

El «deseo de equilibrio» que había caracterizado, aun entre sus múltiples contradicciones, la vida ética burguesa y la condición proletaria ahora se califica sin reservas como «insensato», según un punto de vista que, una vez más, pone de manifiesto que se ha producido una asimilación general del marco categorial de la élite plutocrática triunfante y de que hemos dicho definitivamente adiós a la esfera valorial anterior. En lugar del conflicto en nombre de los liberados del futuro, surgía la nueva ideología hedonista del disfrute narcisista en el marco de un presente nihilista, representado como destino inalterable. La desertificación de un futuro amputado de su proyectualidad se volvía glamurosa y seductora a través de la ideología libertaria del life is now, que se plasmaba en el vacuo plusdisfrute sin perspectiva y sin dilación. Esto cantaba, por ejemplo, el grupo 883 en un tema de 1993 titulado Nella notte: «En este reino donde todo está permitido / déjate ir y verás / que, aunque nada cambie, no importa, / tú te divertirás por la noche».

Así pues, e incluso desde un punto de vista musical, salta a la vista que los despidos que púdicamente se denominan «vencimientos del contrato», igual que la alienación consustancial a la reducción del

trabajador a una mercancía just in time, parecen algo fisiológico y natural y que, pese a los agudos sufrimientos individuales que ocasionan, no contemplan unas terapias sociales ni revolucionarias para trascender la dimensión biográfica y adaptativa.

El «deseo de equilibrio» y de estabilidad debe ser universalmente percibido como «insensato», a fin de que pueda decirse de los ciudadanos globales desarraigados y flexibles que ellos siempre han vivido precarios y contentos en la interminable «noche» del disfrute individual en formas rigurosamente mercantilizadas. En la era en que el «obrero masa» de tipo fordista, viril y conflictivo, se ha reconfigurado como precario atomizado, desvirilizado y pasivo, y la solidaridad de clase ha sido aniquilada mediante su sustitución por la competición individualista entre las filas del ejército industrial de reserva de unos intermitentes que pretenden ser sujetos self-employed, el relato de clase se diluye: en su lugar encontramos cada vez más a menudo la biografía individual ajena a lo social y al conflicto.

Además de una conciencia de sí mismo como sujeto an und für sich, hoy en día el precariado carece de una conciencia del mundo histórico en el que se ve proyectado, y que consiste en un resultado no definitivo —y por consiguiente transformable— de la praxis humana y no en una condición natural-eterna, como se nos presenta en el nuevo orden simbólico gestionado por los oratores al servicio de la élite neofeudal plutocrática.

Además de carecer de conciencia de clase, el Siervo posproletario de la era neofeudal carece, convergentemente, de su propia koiné, de una gramática propia del conflicto y de una visión estructurada de lo existente. Según lo que hemos señalado hasta ahora, el Siervo está dominado y es subalterno, ya que padece no solo un dominio material sino también simbólico.

Ha dejado de orientarse de acuerdo con los esquemas conceptuales antagonistas e incompatibles con los del Señor neo-oligárquico: cuya hegemonía tiene que padecer en su variante del pensamiento único y de ese nuevo orden simbólico homologador que oculta el conflicto en el mismo acto con que lo propugna hasta la inédita forma de la masacre de clase. También bajo este perfil, hoy en día puede decirse que el capital es absolutus, ya que ha llevado a su

culminación su tendencia a hacer que la clase dominante, máscara de carácter de lo económico autonomizado, se imponga sin oposición sobre el Siervo precarizado y en su propio interés, haciendo pasar ideológicamente una condición favorable para él como algo natural, pacificado, universal e infranqueable.

10.2. Síntesis inéditas. Reverticalizar el conflicto

«¿Así que usted conoce su meta?», preguntó él. «Sí», le respondí, «te lo acabo de decir, fuera de aquí, esa es mi meta».

F. KAFKA, La partida

En la era del desarme de la crítica y del Siervo precarizado, resulta indispensable efectuar una cuádruple operación teórica, que podríamos condensar de la forma siguiente: a) desfatalización de lo existente mediante la elaboración de una nueva visión del mundo que posibilite pensar de otro modo y que, por consiguiente, sea una alternativa a la visión del mundo centrada en la mística de la necesidad y en el fatalismo de nuestro destino; b) oposición operativa a la competitividad globalizada mediante la revalorización del Estado soberano democrático y de las instancias de eticidad que aún subsisten; c) elaboración de una hegemonía antagonista en forma de una subjetividad potencialmente revolucionaria; d) organización de la masa precarizada como clase-que-vive-del-trabajo, a fin de que adquiera el estatus de para-sí-dad, de que vuelva a estar representada políticamente, y esté operativa en la práctica, sin esperar pasivamente unos futuros y unos ingresos mínimos garantizados.

Aquí solo aludiremos brevemente a los dos primeros puntos: en parte ya los hemos desarrollado en otros apartados y serán objeto de ulteriores análisis en otras obras [18]. En lo que respecta al primer nodo teórico, con la fórmula «desfatalización de lo existente», nos referimos a la reanudación de una filosofía idealista de la praxis que, partiendo de Fichte y de Marx, de Hegel y de Gramsci, nos permita volver a atisbar la posibilidad histórica como categoría ontológica fundamental: y que, por eso mismo, proponga una

variación del coeficiente de inevitabilidad acorde con la actual mística de la necesidad, que proclama que es imposible transformar lo existente con el único propósito de que así sea, mediante la desmovilización de unos actores sociales que han pasado a las sombrías y depresivas tonalidades emocionales del desencanto y de la resignación.

El intento realizado por Hegel y por Marx, por Gentile y por Gramsci, de representar el mundo humano como libre producción del propio hombre en su historia, entendiendo el espíritu como proceso y desarrollo, como resultado de sí mismo (fichtianamente, el no-Yo como creación del Yo; y hegelianamente, la Sustancia como Sujeto), permite, si se metaboliza en el actual desierto posmoderno, llevar a cabo, con la sintaxis de Spinoza, una fecunda intellectus emendatio: permite desfatalizar lo existente y desarticular la ideología de la imperfección irreparable.

Consigue que vuelva a brillar el sentido de la posibilidad de una transformación mediada por el tiempo y por la acción. Hoy en día el pensamiento de lo posible es el único y verdadero pensamiento posible: solo permite observar el presente a la luz de su futuro virtual y, por consiguiente, a la luz de su eventual negación. No hay nada más irreal que creer que la realidad es inalterable. Contrariamente a los puntos de vista realistas que resuelven lo virtual en lo real, la realidad no es lo existente, sino lo existente unido a las posibilidades que alberga en su interior. De acuerdo con la conocida definición del Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein, el mundo es «todo aquello que ocurre» [19] no solo en el sentido de todo lo que ha sucedido y está sucediendo: es también todo lo que podría ocurrir.

Basada en la esperanza como «pasión de lo posible» [20], con la fórmula de Ricoeur, una filosofía declinada desde el punto de vista de la subjetivo-objetividad idealista deja de figurar como una simple operación de constatación y de aceptación de una positividad ruinosamente pensada como autónoma: y pasa a ser un esfuerzo de redefinición práctica y subjetiva de la objetividad concebida como algo históricamente dado y, por consiguiente, como algo que siempre puede transformarse mediante la acción práctica. De esa forma, contraponiendo las miserias del presente

con la riqueza de lo posible [21], la ciencia de lo hecho es reemplazada por la ciencia de lo que aún está por hacer; es decir, por una filosofía de la praxis que es, al mismo tiempo, una política que parte del intento de «considerar todas las cosas como se presentarían desde el punto de vista de la redención» [22].

Conforme a lo que demostraron, aunque de distintas formas, Gramsci y Gentile, entre la filosofía y la política se da una circularidad debido a que la filosofía encuentra su realización material en la transformación del objeto criticado, a fin de que se modifique y se haga corresponder con sus posibilidades no cumplidas. La filosofía encuentra su cumplimiento en la política, que, a su vez se basa en la filosofía como idealismo de la praxis. Por consiguiente, no existe ningún mundo histórico que pueda presentarse como algo supuestamente infranqueable. En palabras de Foucault, «ningún poder es aceptable ni absoluta ni definitivamente inevitable» [23].

De ahí la importancia vital de la producción de un imaginario fundacional, de una nueva Weltbild con la que perimetrar un espacio de la posibilidad histórica y que, lejos de fomentar la adaptación resignada a los infinitos desiertos de la alienación, promueva su travesía activa. Se trata, en otras palabras, de activar en nuestras prácticas de conflicto cotidiano creativo el imaginario del cambio de lo que es, pensándolo como algo sobrevenido y no como algo dado, como algo histórico y no eterno: los nuevos talleres de la inteligencia coral deberán centrarse en unas proyecciones creativas iluminadas por unos futuros menos indecentes y por la idea de la redención posible, encomendada a la subjetividad del Siervo precarizado, organizada políticamente y representada culturalmente.

En lo que respecta al segundo de los puntos que enunciábamos más arriba, hoy el Estado soberano nacional y democrático, entendido como momento supremo de la eticidad (die Wirklichkeit der sittlichen Idee, «la realidad de la idea ética» [24], con la sintaxis de Hegel), debe ser revalorizado con una función opositiva frente a la Internacional liberal-financiera del liberalismo económico y de la competitividad global. Dado que, tras una consideración realista del diagrama de las relaciones de fuerza reales que existen hoy en día,

el comunismo como humanidad socializada y democrática es momentáneamente impracticable, es preciso volver a establecer las condiciones en las que trabajar para su futura materialización, aunque subsistan las dificultades con las que se topa cualquier aspiración a sistematizar lo que todavía no existe.

El comunismo, es decir el ideal de una humanidad socializada y fin en sí misma, que existe en la pluralidad de las culturas y de los pueblos, sigue siendo la orientación teleológica de la acción y del pensamiento. Para que se pueda hacer realidad concreta y no siga siendo un ideal abstracto, es preciso restablecer la dialéctica en el marco del capitalismo especulativo, es decir, hay que reactivar la biunivocidad de un conflicto que hoy es unilateral; esa reactivación tendrá necesariamente que pasar por la recuperación antiglobalista de la soberanía nacional y, por consiguiente, por el replanteamiento del tradicional conflicto bilateral entre Siervo y Señor en los espacios del Estado soberano nacional.

El objetivo que hay que plantearse de forma realista en el futuro inmediato coincide, pues, con la reconquista de la soberanía nacional, esto es, del ring desde el cual, mediante un enfrentamiento biunívoco entre Siervo y Señor, se pueda volver a luchar por la construcción del comunismo y en nombre de unos individuos liberados en comunidades solidarias [25].

El tercero de los asuntos teóricos que mencionábamos anteriormente como base de la reorganización de las armas de la crítica consiste en la elaboración de una hegemonía antagonista frente a la hegemonía del pensamiento único y del nuevo orden simbólico. Visto desde un ángulo distinto, hoy es más necesario que nunca favorecer la génesis de una nueva koiné de los oprimidos y de los nuevos descamisados, que sepa organizar el pesimismo y la indignación conforme a unas fórmulas no complacientes; o, si se prefiere, hace falta una nueva gramática de la indocilidad razonada y del espíritu de escisión, para que, pensando de forma distinta respecto al bloque dominante, se cree, gramscianamente, una hegemonía cultural y política alternativa a la del partido único de la reproducción capitalista, el régimen liberal de la alternancia única. Este se movilizará de todas las maneras para prevenir la posibilidad de esa nueva hegemonía cultural y política: en el actual bloque

histórico capitalista, las críticas radicales se aceptan siempre y cuando permanezcan confinadas en la dimensión privada e individual, es decir, mientras no se socialicen, lo que conllevaría el riesgo de dar vida a un despertar colectivo de las conciencias.

El disidente que, con su conciencia infeliz, abjura de su adhesión al orden simbólico dominante y se afana por establecer una nueva conexión sentimental con la masa precarizada, a corto plazo está abocado a toparse con el aislamiento y, al igual que en la caverna de Platón, con la hostilidad declarada de los propios esclavos que él querría liberar. Cabría aplicarle las palabras que le dirige Dante a Virgilio: «Hiciste como el que camina de noche, / que lleva el farol detrás y no se beneficia de él, / pero tras de sí hace doctas a las personas» (Purgatorio, XXII, 67-69).

Después de la recategorización de lo real, con la consiguiente reverticalización del conflicto a manos del disidente, tendrá que venir la creación, con Gramsci, de una nueva clase intelectual, a fin de que la disidencia se organice y cree las bases para la institución de una subjetividad revolucionaria organizada conforme a una teoría revolucionaria inaccesible para el polo opuesto. En otras palabras, para que se genere una nueva hegemonía es necesaria una «catarsis» en sentido gramsciano, o sea una «elaboración superior de la estructura como superestructura en la conciencia de los hombres» [26]: únicamente en las superestructuras, y por consiguiente en la cultura, los hombres pueden adquirir conciencia de sus condiciones objetivas.

Para que pueda madurar ese nuevo horizonte de sentido, basado en una visión del mundo autónoma y no coincidente con la visión forjada ideológicamente por el bloque dominante a su imagen y semejanza, es preciso entretejer los disensos individuales y los disensos de los grupos pequeños con un nuevo frente común del gran rechazo del clasismo mundializado y de la cosificación planetaria.

Esa es la tarea más importante y más difícil para el rearme de la crítica y del Siervo. El disenso del yo individual que se ve inmerso en la dispersión de la homologación planetaria y de la gris uniformidad gregaria constituye el momento genético para la constitución del rechazo a la Weltanpassung, a la «adaptación al

mundo». A partir de la secesión individual y simbólica de un orden alienado es como puede constituirse una conciencia de clase, un antagonismo coral que cristalice en un proyecto político revolucionario. Por eso, el disenso con la civilización de la cosificación planetaria, denominada globalización por sus cantores, está llamado a confluir en las figuras concretas de la acción política, y por consiguiente a salir de la conciencia individual en la que ha surgido, so pena de degenerar en el desencantado consenso de masas de todos los que se oponen in interiore homine pero después aceptan con conformismo, en la praxis cotidiana, la falsedad de la McWorld Society importada de Estados Unidos [27].

Por tanto, para eludir su posible desactivación conformista y el eventual reflujo en el orden simbólico dominante, la disidencia tiene que organizarse coralmente, acaso incluso en la forma de un hipotético «partido del disenso», capaz de oponerse al hoy mayoritario partido del pensamiento único y del consenso de masas, y de fomentar la «rebelión de las masas» [28] que menciona José Ortega y Gasset. Justamente tiene que crear las bases de una hegemonía alternativa, basada en una visión del mundo opuesta e irreconciliable con la visión dominante. Como ya hemos recordado siguiendo los pasos de Gramsci, una teoría solo puede decirse revolucionaria cuando logra crear un campo teórico y una gramática conceptual que generen «una separación completa en dos bandos, en la medida que [esa teoría] es un vértice inaccesible a los adversarios» [29].

Disperso en el reino anónimo del «se» impersonal, el yo únicamente se reencuentra consigo mismo a condición de que comprenda, al mismo tiempo, que él comparte esa alienación con otros individuos, y que solo puede liberarse mediante la liberación de la sociedad toda; con los versos de Brecht: «O nadie o todos. Todo o nada. Uno solo no puede salvarse» [30] [51] . De esa forma, el disenso cumple, en la vida práctica, una función análoga a la del cogito cartesiano en el ámbito del pensamiento. Establece la certidumbre de estar en la falsedad y, al mismo tiempo, la exigencia de redimirla cooperando con los demás esclavos. Y por eso mismo aspira a liberar a toda la humanidad de la alienación, reactivando lo Ideal y restableciendo los lazos sociales rotos.

Así pues, el disenso como arte de pensar de otra forma hoy está llamado a cumplir una función análoga a la de la «conciencia infeliz» de hegeliana memoria. Tiene que presentarse como protesta operativa, por parte del individuo, contra todo lo que no es como podría y debería ser y, a la vez, como figura del despertar activo de los disensos latentes en la sociedad; o también como aglutinante de los movimientos opositivos individuales que kársticamente recorren la sociedad civil de formas dispersas, rapsódicas y fragmentadas, a fin de que pueda constituirse un frente antagonista que asuma como su horizonte unitario de sentido la lucha contra el fanatismo económico del reino capitalista.

Por consiguiente, la nueva hegemonía cultural y política tendrá que basarse en la reverticalización del conflicto, a fin de que el antagonismo vuelva a orientarse en la forma biunívoca del enfrentamiento entre Siervo y Señor, entre abajo y arriba, entre base y vértice. Al dar un vuelco a la lucha dispar de la masacre de clase unilateral, la reverticalización del conflicto de clases tendrá, pues, que estructurarse en la inédita forma de una rebelión ascendente contra las élites. Por eso mismo deberá invertir la desastrosa tendencia, hoy hegemónica y preñada de ideología que, por un lado, oculta el enfrentamiento presentando ideológicamente el paisaje social como un lugar pacificado y armónico y, por otro lado, aprisiona el conflicto y el antagonismo en el polo del Siervo, fraccionándolo de formas «sectoriales» y descomponiéndolo horizontalmente en grupos que luchan entre sí.

Mediante dicha tendencia, coherente con el pensamiento único y con la descomposición de la conciencia de clase, la nueva élite liberal-libertaria puede dominar sin oposición, mientras que los miembros de la clase que tendría el máximo interés en plantarle cara se empeñan en pelearse entre ellos y en dividirse conforme a unas dicotomías que favorecen siempre y solo la relación de fuerzas real. En vez de organizarse en la forma de la conciencia de clase del Siervo y, por consiguiente, en el movimiento vertical de la «rabia apasionada» que desde el plano inferior de los oprimidos se dirige con movimiento ascendente hacia el vértice de los opresores, hoy el disenso permanece aprisionado en la base: se disipa horizontalmente en la forma de los infinitos disensos que, sin llegar siquiera a rozar ni a nombrar el dominio de clase y la alienación

planetaria, contraponen a los últimos: entre extranjeros y autóctonos, entre cristianos y musulmanes, entre homosexuales y heterosexuales, entre izquierdistas y derechistas, entre antifascistas y anticomunistas, entre ateos y creyentes, y demás infinitos conflictos sectoriales que mantienen divididos a los derrotados de la mundialización sobre cuestiones de segundo orden respecto a la contradicción principal del clasismo. La oligarquía financiera y sus oratores posmodernos consiguen que los condenados de la mundialización perciban como enemigos a sus amigos y como amigos a sus enemigos.

Bajo esta luz se explica la actual proliferación de la amplia gama de dicotomías opositivas estériles y engañosas, cuyo cometido es doble. Por un lado, oculta la contraposición entre arriba y abajo, entre vértice y base, invisibilizando el conflicto entre Siervo y Señor. Por otro lado, de forma convergente, impide que los conflictos y los disensos que hoy en día siguen multiplicándose bajo el cielo asuman la forma unitaria de una única, gran protesta dirigida contra el sistema del fanatismo económico, estructurándose en la forma de una nueva hegemonía política y cultural desde abajo.

Mientras que la lucha vertical entre clases de la fase dialéctica, aunque fuera en su forma economizada, acababa de todos modos entrando en conflicto con las relaciones de fuerzas de la economía, la lucha horizontal de la fase absoluta —arteramente favorecida por el actual orden del discurso— no llega ni a rozarlas. Para colmo, las oculta, bien porque directamente no las coloca en su punto de mira —hoy en día es lícito disentir de todo, salvo de la relación de fuerzas hegemónica— bien porque, en la mejor de las hipótesis, como en la Carta robada de Poe, oculta la lucha contra el clasismo situándola en medio de una galaxia de otros microconflictos. La estrategia del falso multiculturalismo liberal consiste en abordar regional y sectorialmente las reivindicaciones de los grupos por separado, a fin de impedir la cohesión entre los últimos, de hacer opaca la contradicción primaria clasista, y de neutralizar la posibilidad de una sublevación masiva de los nuevos miserables de la mundialización.

Reivindicaciones justas en sí mismas, como la lucha por los derechos de los homosexuales, o por la cuestión femenina, o por el

animalismo radical, ponen de manifiesto, por estar completamente disociadas de la cuestión social y de la oposición al fanatismo económico, que una nueva cultura posburguesa, posproletaria y ultracapitalista ha reemplazado los valores centrados en la dignidad del trabajo y de los derechos sociales y, con ellos, ha soslayado la protesta operativa contra el modo capitalista de producción, hoy ya interiorizado de una forma generalizada y omnipresente como un destino ineluctable o como una naturaleza ya dada desde siempre.

El partido único de la reproducción capitalista, a la que por ahora incluso los dominados le han prestado total lealtad, tiene que recomponer y asegurar constantemente su unidad, fragmentando y desarmando al Siervo y, a la vez, involucrándolo emocionalmente en su proyecto. La astucia de la razón capitalista opera constantemente con vistas a ese objetivo. Adopta las estrategias más diversificadas, todas bajo el signo de la distracción de las masas de la cuestión social y del conflicto vertical, ne cives ad arma ruant [52] : en una variación profana de la conocida fórmula, los caminos del Señor son infinitos.

Por eso, hoy la cuestión social es permanentemente ocultada e invisibilizada por los nuevos oratores, por los circenses televisivos, académicos y periodísticos al servicio del nuevo orden global-financiero. Ellos lo denuncian todo, con el fin de que nunca se denuncie el clasismo, y con él la explotación del trabajo y la remercantilización completa de lo humano.

De ahí, una vez más, la necesidad crucial de una reverticalización del conflicto, únicamente posible a través de la adquisición de conciencia por parte de la nueva clase-que-vive-del-trabajo y que, a día de hoy, existe en la pura en-sí-dad de una masa precarizada y carente de conciencia de sí misma: en palabras de Lukács, «la toma de conciencia del proletariado se convierte en punto práctico de transición» [31], para la acción consciente y organizada con vistas a unos nuevos itinerarios de emancipación colectiva que aún están por pensar y por construir.

10.3. Nuevos mapas. Recategorizar lo real

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas [53] .

Para que el «partido del disenso» como «moderno Príncipe» pueda cobrar forma, es necesario ante todo efectuar una doble jugada, filosófica y política. En primer lugar, es preciso proceder a una recategorización de lo real y a una redefinición desideologizadora de lo existente, así como a la elaboración de nuevos mapas conceptuales, que no sean los que suministra el polo del Señor globalista, cuyo único propósito es la glorificación de las relaciones de fuerza. En forma de una reacción ante las ruinas espirituales y culturales ocasionadas por el nihilismo tecnocapitalista, la reconstrucción simbólica se nos antoja no menos importante que la reconstrucción material. En la era de la falsedad universal, expresar libremente la verdad pasa a ser, en sí mismo, un gesto políticamente incorrecto.

En esa óptica que aspira a recartografiar lo existente desde el punto de vista de los derrotados (y por consiguiente, por así decirlo, «mirando desde abajo»), es de primordial importancia restituir su nombre a las cosas y volver a apropiarnos de las categorías que nos

han robado: imperialismo capitalista en vez de mundialización de los derechos humanos; explotación desregulada del trabajo en vez de flexibilidad; masacre incondicional de clase en vez de competitividad; destrucción de los derechos en una sola dirección en vez de libre mercado. Por añadidura, este es un momento ineludible para la reanudación del conflicto de clases biunívoco y para un retorno al conflicto de clases simbólico, con conciencia de que la cultura es siempre el campo de una lucha cultural. Derechos sociales, igualdad sustancial, patria, fronteras, soberanía, comunidad, solidaridad: son algunos de los conceptos —imposibles de asimilar para la oligarquía financiera de los banqueros sans frontières y de los hombres de negocios internacionales— que han de constituir el fundamentum de la nueva lucha de clases cultural y real, perimetrando un nuevo horizonte ideológico alternativo al horizonte hegemónico.

Para que la recategorización de lo real sea concretamente posible, no solo será necesario prestar atención a una opinión pública mayoritariamente manipulada, negarnos a ser rehenes del chantaje permanente del pensamiento único y de su costumbre de condenar al ostracismo y difamar cualquier perspectiva que infrinja sus códigos y, por último, no darnos por vencidos ante la sensación de agorafobia intelectual que surge del abandono de los viejos y probados mapas conceptuales. Es de vital importancia no comulgar con las mentiras organizadas y gestionadas por el Ministerio de la Verdad (tenemos que ser «ápotas», como reza la fórmula de Giuseppe Prezzolini) [54] , descolonizar el imaginario y recorrer la difícil vía del disenso como arte de pensar de forma diferente.

Siguiendo a Gramsci, una teoría puede decirse revolucionaria cuando separa completamente el bando del Siervo del bando del Señor, presentándose como «vértice inaccesible» para los adversarios y como una categorización de lo real que no puede ser reabsorbida en la telaraña de la ideología dominante [32]. Como sabemos, la lucha de clases siempre es también una «lucha de clases cultural» [33], es decir, una lucha superestructural entre visiones del mundo diferentes y antagónicas, entre perspectivas irreconciliables y en conflicto abierto.

A falta de una teoría revolucionaria, tampoco puede haber un

movimiento revolucionario. Este puede constituirse únicamente sobre el fundamento de una elaboración teórica capaz de: a) poner en evidencia las contradicciones que impregnan lo existente (echando abajo las categorías dominantes); b) trazar una perspectiva en cuyo nombre actuar en el presente con vistas a la reocupación del futuro; y c) traducirse gramscianamente en sentido común, en una hegemonía cultural y política que sepa movilizar a las masas nacionales-populares, reformándolas a nivel molecular en el plano intelectual y moral, induciéndolas a involucrarse activamente en el proyecto de lucha contra el presente y por la redención del futuro.

Huelga decir que si, como ocurre hoy en día, las categorías conceptuales que emplea el Siervo son las mismas que utiliza el Señor (y, por consiguiente, nuevamente con Gramsci, no se presentan como un «vértice inaccesible» para el propio Señor), la teoría no puede ser revolucionaria: en efecto, una teoría de ese tipo acabará generando «morfinismo político» [34], justificando el orden vigente, y ratificando la subalternidad de los dominados, su subordinación a las ideas dominantes de la clase dominante.

Así pues, la victoria del Señor hoy debe entenderse tanto en el plano del conflicto material practicado en forma de masacre en perjuicio de los subordinados, como en el plano del antagonismo cultural y simbólico. En efecto, la lucha cultural a favor de la descomposición de la conciencia de clase antagonista avanza con gran éxito: para colmo, consigue que el Siervo acepte, como si fuera natural y fisiológica, fatal e ineluctable, la diferencia de poder y de riqueza que tiende al infinito entre la aristocracia financiera de la global class y la masa precarizada de la pauper class. El Siervo nacional-popular, que en la relación de fuerzas existente está abajo, ha metabolizado la mirada desde arriba propia del Señor mundializador: una mirada que induce al polo dominado y subalterno a amar sus propias cadenas y, como en la caverna platónica, a batirse en su defensa contra sus eventuales libertadores, difamados por el propio Siervo conforme a las etiquetas (comunistas, fascistas, xenófobos, populistas, conspiracionistas, rojipardos, etcétera) empleadas ad hoc por el Señor para condenar al ostracismo toda perspectiva no alineada. Por todo ello, la actual masacre de clase es simbólica, además de real.

Efectivamente, los derrotados de la globalización lo son por partida doble, en el plano estructural y en el plano superestructural: son derrotados y se esmeran por seguir siéndolo, ya que, en vez de oponerse a los procesos globalizadores que les esclavizan y les explotan cada día más, los saludan con entusiasmo, oponiéndose a todo aquello que pueda ir en su contra. Nuevos esclavos de la caverna de platónica memoria, están dispuestos a difamar con las desgastadas etiquetas de fascismo, de comunismo y de rojipardismo a todo aquel que intente siquiera mostrarles sus contradicciones y proponer un vuelco en la situación mediante la repolitización del conflicto, la reeticización de la sociedad, la resoberanización de la economía, la desglobalización antiimperialista y la reorientación geopolítica en clave no atlantista.

Esas categorías son, a todos los efectos, el «vértice inaccesible» para el Señor mundialista, cuyo dominio amenazan en el acto mismo con el que lo desenmascaran; por ello, el polo dominante las ataca de todas las formas posibles, a fin de que el propio Siervo se vea inducido a combatirlas, y, una vez más, a hacer suya la mirada desde arriba, que en cualquier caso tendría que rechazar si contemplara debidamente la relación de fuerzas con una mirada desde abajo.

En vez de traducirse en una protesta coral contra un orden obsceno que se basa en la explotación endémica de los seres humanos, el callado sufrimiento del Siervo desarmado se extingue en la conciencia individual y en esa resignación depresiva que no deja de ser una de las múltiples figuras de la adaptación [35]. Rehenes del pensamiento único, las masas afásicas y no representadas del precariado posburgués y posproletario permanecen en una apacible subordinación y en la impotencia más resignada. Al fomentar la homogeneización monocultural y la integración en los fundamentos de la sociedad de mercado, el código del pensamiento único y políticamente correcto se presenta, a todos los efectos, como una forma de evangelización laica y posmoderna de las masas neoplebeyas y pauperizadas, que se ven obligadas a mirar desde arriba una relación donde ellas ocupan rigurosamente la posición más baja. Un cometido destacado del nuevo orden simbólico es la lobotomización irreversible de las multitudes precarizadas, a fin de que, como ya hemos dicho, amen sus cadenas y luchen de forma

automática contra todo aquello que pueda llegar a romperlas, o siquiera a hacerlas visibles.

Para que esta operación de manipulación total del imaginario pueda culminar con éxito, el pensamiento único, por medio del diligente quehacer del nuevo clero posmoderno al servicio del monoteísmo del mercado, convence a las masas de la inevitabilidad fatal de su condición o, alternativamente, de la malignidad intrínseca de cualquier otro ordenamiento posible. Presenta lo existente histórico cristalizado ideológicamente en un a priori ideal-y-eterno, ora como fatídico, ora como mejor que todas las demás realidades posibles, identificadas sic et simpliciter con el retorno de unos fascismos y unos comunismos, eternamente al acecho.

El nuevo orden simbólico no hace más que universalizar ideológicamente el punto de vista de los dominantes, santificando su dominio material. Al legitimar el nuevo orden mundial clasista, el pensamiento único actúa mediante una catequesis específica, modelada conforme a los cánones del cosmopolitismo liberal, desoberanizador y no-border, de la liberalización privatizadora de los consumos y las costumbres, de la integración conformista a lo existente representado como hecho inmutable (end of history), de la globalización de las conciencias y de la posmodernización de las mentes, de la aceptación pasiva y subalterna del clasismo más acusado, en beneficio de la nueva global class de mundializadores financieros sin fronteras, de la demonización de todo ordenamiento alternativo a la open society, tachándolo de totalitario sin distinciones.

Por añadidura, lo políticamente correcto figura como un orden simbólico que gira alrededor de unos condicionamientos impuestos coactivamente a las masas pauperizadas de los condenados de la tierra por medio del aparato mediático, periodístico, publicitario y universitario. El objetivo es mantener la estabilidad del consentimiento por parte de las víctimas de la mundialización, a fin de que estos acepten con resignación, cuando no con embobada euforia, el orden cada vez más asimétrico de un globalitarismo que, si alguna vez llegaran a adquirir conciencia de clase y de la realidad, tendrían el máximo interés en combatir y echar por tierra.

Por consiguiente, es necesario someter a crítica las ideologías con

las que se legitima el poder, o sea idear una deconstrucción del orden simbólico y de su neolengua y, a la vez, colocar en el centro de la nueva imagen del mundo la centralidad real del conflicto y la total falsedad del mundialismo clasista. Para que esa operación teórico-práctica pueda salir bien, también es necesario decir adiós a los múltiples «cadáveres conceptuales» (Begriffsleiche), como los denominaba Adorno, que ya no consiguen prender en la realidad transformada, y que, para colmo, favorecen el orden existente, en la medida en que desvían la atención de la crítica hacia ese otro lugar que son las contradicciones pasadas.

10.4. Antifascismo en ausencia de fascismo

Buena parte del antifascismo de hoy, o por lo menos de eso que llaman antifascismo, o es ingenuo y estúpido o son pretextos de mala fe: porque planta cara o finge plantar cara a un fenómeno muerto y enterrado, arqueológico justamente, que ya no puede atemorizar a nadie. En resumen, un antifascismo de total comodidad y todo descanso.

P. P. PASOLINI, entrevista en L'Europeo,

26 de diciembre de 1974

Un ejemplo palmario de «cadáver conceptual» bien podría ser la persistencia del antifascismo en el marco de la actual y demostrada ausencia del fascismo, extinguido en 1945. El fascismo histórico mussoliniano fue un movimiento contradictorio y violento de la burguesía contra la proletarización de las clases medias y contra la posible bolchevización de Italia tras las repercusiones del «bienio rojo» [55] .

Inicialmente en vilo, de un modo marcadamente ambivalente, entre la adhesión a los valores del trabajo y de la lucha contra el capital financiero, por una parte, y la defensa sans phrase del orden capitalista, por otra, el fascismo fue un fenómeno de la burguesía como clase dialéctica. Hubo un predominio inicial del elemento anticapitalista, y únicamente bajo ese perfil resulta posible explicarse algunas figuras del fascismo bolchevizante como Berto Ricci (1905-1941) o el «llamamiento a los hermanos con camisas negras» de 1936, con intención anticapitalista, del comunista Palmiro Togliatti: «Los comunistas hacen suyo el programa fascista de 1919, que es un programa de paz, de libertad, de defensa de los intereses de los trabajadores» [36].

Ese punto de vista se abandonó, sobre todo a partir de 1926, en favor del reflujo antiproletario y marcadamente capitalista del fascismo. En otras palabras, la burguesía optó por sumarse al bando del capital y contra el proletariado, emprendiendo la desdichada vía del imperialismo y de sus funciones satélite. El elemento dialéctico, que originalmente se manifestó en un sentido proletario y anticapitalista, ahora se declinaba en versión capitalista y antiproletaria, con su buena dosis de represión sanguinaria de los trabajadores y de servil adhesión a la ley de la revalorización del valor.

Por su parte, el denominado «neofascismo» de la segunda mitad del siglo XX, emblema del servilismo y patriota solo retóricamente, no es más que un recurso de normalización atlantista y antisoviética fundamental para el abandono de toda resistencia antiimperialista. Justo y necesario en tiempos de Gramsci y de Pietro Gobetti, es decir en presencia del fascismo, hoy el antifascismo se ha convertido en coartada de la aceptación del fundamentalismo económico clasista: permite que las fuerzas del cuadrante izquierdo mantengan viva la lucha contra un enemigo extinto, para evitar la lucha con el enemigo vivo, del que han pasado a ser parte orgánica.

Por esta vía, las fuerzas de izquierda pueden ocultar su mutación genética, que las ha llevado a la adhesión integral al clasismo capitalista y a su redefinición en términos de una new left arco iris y market-friendly, antifascista y anticomunista: una nueva izquierda que se presenta como una inédita Internacional del liberalismo cultural y económico y del mundialismo desoberanizador y poshumano que es plenamente complementaria de la Internacional liberal-financiera de la Derecha del Dinero.

De ser una práctica política y cultural seria de oposición al colonialismo y de reafirmación de la soberanía patriótica del Estado italiano, el antifascismo pasa a ser, durante la segunda mitad del siglo XX, una caricatura gráfica de legitimación del market system mediante el desvío de las armas de la crítica hacia el eterno enemigo fascista, en realidad inexistente (y hoy mero ens imaginationis) y, por añadidura, falsamente identificado con todo proyecto de resistencia frente al mundialismo capitalista basado en las propuestas de resoberanización y de repolitización de la

economía. El benemérito y heroico antifascismo de Gramsci era patriótico y anticapitalista en un momento en que el fascismo era una presencia real. Por su parte, el antifascismo de la new left de hoy en día es globalista y ultracapitalista en un momento en que el fascismo ya no está presente.

Con esa óptica se explica la naturaleza metamórfica de las izquierdas que hoy siguen el camino del antifascismo en ausencia de fascismo para no tener que ser anticapitalistas en presencia del capitalismo. A partir de Mayo del 68 y, a mayor razón, después de 1989, el antifascismo se convierte en un dispositivo ideológico en beneficio del régimen liberal (y de su new left como remate ideológico), que lo emplea para protegerse de las críticas formuladas por los adversarios del globalismo de la democracia del libre mercado, así como del posible peligro de un ejercicio democrático real por parte del cuerpo social y electoral con vistas a la recuperación de sus derechos de soberanía en todos los ámbitos.

Por ello, el antifascismo, exactamente igual que ocurre con el manido guion, de demostrada eficacia, del anticomunismo en ausencia de comunismo, es, en el marco del capitalismo absoluto líquido-financiero, el principal dispositivo con el que la oligarquía financiera y su clero posmoderno condenan al ostracismo y aniquilan al nacer cualquier pulsión antisistémica de la clase trabajadora precarizada y de la clase media nacional pauperizada por los procesos de mundialización infeliz: por consiguiente, la union sacrée antifascista parece estar abocada a resolverse indefectiblemente en una santa alianza en defensa del sector financiero y del free market system. Además, el antifascismo litúrgico en ausencia de fascismo se convierte en un diabólico mecanismo ideológico para impedir sistemáticamente la valoración de los hechos del presente iuxta propria principia.

Bastará con recordar aquí el caso, entre muchos otros y a modo de exemplum, del triunfo de Emmanuel Macron en las elecciones presidenciales francesas de 2017. Todo el mundo sabía que Macron era el candidato producido in vitro por la élite mundialista, pues él mismo era un banquero de negocios en la empresa Rothschild (y partidario de un «paquete» de reformas ultraliberales en comparación con el que incluso Ronald Reagan habría parecido un

moderado), y con el pleno apoyo de las izquierdas en nombre del antifascismo; donde el «fascismo» en cuestión se identificaba con las políticas no mundialistas, sino orientadas conforme al principio de la soberanía democrática nacional, de la candidata Marine Le Pen.

Sobre todo a partir de 1926, cuando el régimen fascista instauró el nacional-capitalismo, con una desviación total de su vocación socialista originaria, que lo llevó a convertirse en una mera variante autoritaria y en tono menor del imperialismo de Francia y de Gran Bretaña, el antifascismo patriótico en presencia del fascismo coincidía con el anticapitalismo. Hoy, al cabo de más de medio siglo del fin del fascismo real, el folclore de la liturgia antifascista en ausencia de fascismo no solo ha perdido toda manifestación anticapitalista, sino que encima se presenta como un simple modo de adaptación al nuevo orden capitalista mundializado y desoberanizador.

Con su antifascismo en ausencia de fascismo, las izquierdas posmarxistas alineadas con el proyecto capitalista contribuyen a la realineación liberal del imaginario político del cuadrante izquierdo de las nuevas generaciones. Estas son inducidas a pensar que el peligro para su existencia a corto plazo es la porra fascista y no las «reformas» desemancipadoras que pone en marcha con esmerada constancia la élite liberal-libertaria: que hace del antifascismo el arma ideológica con la que deslegitimar, tachándolo de fascista, todo proyecto que aspire a echar por tierra las relaciones de fuerzas del nuevo totalitarismo glamuroso y permisivo, con free trade y free desire incorporados.

Y también, precisamente gracias a la fiction política y cultural del siempre renovado enemigo fascista al que hay que abatir y contra el que hay que estar alerta, las izquierdas, por un lado, se legitiman combatiendo a un enemigo que ya no existe y aceptando plenamente a un enemigo que hace estragos (el fundamentalismo económico); y, por otro lado, pueden dar una y otra vez su apoyo a las fuerzas y a los partidos de representación de la élite globalista, argumentando que siempre son preferibles a las fuerzas «fascistas», o sea a todas las fuerzas que, en antítesis real con el orden de la aristocracia financiera, han sido condenadas por este al ostracismo, por «fascistas», mediante el habitual vocabulario de la neolengua y

la administración monopolista de los medios de comunicación.

Por otro lado, si no mantuvieran ideológicamente con vida a su sempiterno enemigo fascista, hoy las fuerzas del cuadrante izquierdo ya no tendrían ninguna razón de existir, dada su adhesión integral al mundialismo clasista y su propia redefinición como fuerzas culturalmente libertarias, políticamente progresistas y económicamente liberales.

Además, el antifascismo permanente en ausencia de fascismo —el «antifascismo arqueológico» denunciado por Pasolini— permite a la izquierda no solo ocultar su adhesión al market system de la injusticia social planetaria, sino también llevarla a su culminación; en efecto, el antifascismo litúrgico, folclórico y ritual se declina por extensión como la lucha contra todos los totalitarismos, incluido el comunista, es decir, contra todas las formas de gobierno que han existido o podrían existir que no sean el totalitarismo liberal. No carece de relevancia, en ese aspecto, que la Unión Soviética, ya en la fase de su poco glorioso desmantelamiento entre 1989 y 1991, fuera demonizada como «imperio fascista rojo» en el seno del Partido Comunista Italiano, que a esas alturas ya estaba dispuesto a pasar a la defensa incondicional (y animado por el servilismo y el ardor típicos de los neoconversos) de la altera pars, la del capitalismo triunfante en 1989.

El capitalismo es antifascista porque es anticomunista, y es anticomunista porque es antifascista: encuentra su eje en una clara oposición al poder ético del Estado soberano, una oposición remachada sin tregua en los think tanks neoliberales, en las business schools donde exclusivamente se utiliza el inglés del market system, y en las universidades de los campus redefinidas como puestos avanzados del pensamiento único de apoyo a los desequilibrios de clase realmente existentes, y ellas mismas vinculadas a las principales instituciones supranacionales del sistema financiero (desde la Universidad Bocconi de Milán hasta la London School of Economics).

En el escenario neo-orwelliano de los años posteriores a la caída del Muro de Berlín, la categoría de antifascismo se convierte en una función simbólica fundamental del nuevo orden clasista, presentándose, además, como un passepartout que no raramente

legitima gestos de squadrismo [matonismo] y de opresión que en tiempos fueron característicos del fascismo. Conforme al habitual dispositivo de la reductio ad Hitlerum contra el disidente al que se estigmatiza por fascista, se vuelve legítima cualquier forma de represión, incluido el squadrismo, que fue característico del fascismo. Para refrendar tanto la identificación del actual antifascismo en ausencia de fascismo con la adaptación al régimen de la crematística clasista global, como el total desconocimiento por parte de los antifascistas ultracapitalistas de hoy en día acerca de los patriotas antifascistas y anticapitalistas en presencia del fascismo, bastará con recordar aquí un episodio.

En 2014 se produjo en Ucrania un golpe de Estado con el que se pretendía desestabilizar a la Rusia no alineada de Vladímir Putin; un golpe orquestado por el Leviatán de la talasocracia atlántica y llevado a cabo, con su apoyo, por tropas declaradamente neonazis. A todas luces su objetivo era provocar un cambio de régimen en Kiev, para que se agilizara la ampliación de la OTAN hacia oriente por los espacios postsoviéticos, anexionando Ucrania a la zona de influencia euroatlántica. Y así fue como, en febrero de 2014, por primera vez desde 1945, volvió a formarse en un Estado europeo reconocido internacionalmente y, para colmo, con la manifiesta aprobación de la monarquía del dólar y de la Unión Europea, su colonia, un Gobierno en gran parte formado por ministros militantes de un partido declaradamente nazi-fascista (Svoboda) y por grupos paramilitares neonazis (Pravy Sektor).

Si, de verdad, hoy el antifascismo no fuera más que una coartada caricaturesca y de adaptación al ordenamiento ultracapitalista, posburgués y posproletario, y en cambio fuera una sincera pasión del espíritu y un componente irrenunciable del anticapitalismo, aquellos hechos tendrían que haber tenido una consecuencia: la clase política liberal-progresista —tanto reformista como radical— siempre dispuesta a apoyar, con el pretexto del antifascismo (es decir, contra todo el que no esté alineado con el nuevo orden), a los candidatos y exponentes de la oligarquía financiera y de la global class, en las elecciones de 2014, ante la presencia de aquellos golpistas declaradamente neonazis en Ucrania, habría tenido que movilizarse y, a la postre, luchar contra ellos en nombre de dicho antifascismo. Y, por el contrario, la clase política liberal-progresista

de la tecnocracia de Bruselas y del establishment de Washington no solo no tomó partido en contra de los neonazis de Ucrania, sino que los apoyó abiertamente contra las razones de los rebeldes de la región de Donbass y de la Rusia de Putin, no alineada con el orden mundial americanocéntrico. El presidente Putin demostró ser el único y verdadero antifascista, pues luchó heroicamente contra los neonazis de Ucrania; un Putin al que la mencionada clase política liberal-progresista, políticamente correcta y rusófoba convencida seguía identificando por pura inercia con el «nuevo Hitler» y con la encarnación rojiparda del fascismo. Como ha señalado Losurdo, «entre los milagros del aspirante Imperio planetario figura también el de transformar en "disidentes", es decir en santos y mártires de la causa de la democracia, incluso a los cabecillas locales fascistoides» [37], deslegitimando y tachando de fascistas a todos los que se resisten a dicho imperio.

De ahí se deduce —quod erat demostrandum— que hoy el antifascismo se presenta como una simple liturgia folclórica que tiene el doble objetivo de dividir a las masas (enarbolando esa contraposición ficticia entre fascistas y antifascistas que hace impracticable la vía del conflicto vertical en perjuicio del Señor) y de permitir, en nombre de la oposición a una contradicción extinta, la adaptación a la contradicción realmente existente. Los sucesos de Ucrania ponen de manifiesto que las izquierdas arco iris y market-friendly están siempre preparadas para la lucha antifascista siempre y cuando no haya fascistas contra los que luchar; y además nos enseñan que esas luchas virtuales las eximen de las luchas reales contra la violencia inmanente del fundamentalismo económico.

En la mayoría de los casos, en la sociedad clasista —Marx docet—, lo que es malo para los dominantes es bueno para los dominados: lo que favorece a los primeros oprime a los segundos, y viceversa. Por ejemplo, la movilidad, que para el Señor es sinónimo de deslocalización, del dumping salarial, de los espacios desregulados de la competencia y de la búsqueda de las condiciones tributarias, sociales y medioambientales más adecuadas para asegurar el crecimiento de los beneficios, para el Siervo coincide con ulteriores dosis masivas de explotación, de competencia a la baja, de migración forzosa, de flexibilidad y de miseria.

Ese presupuesto, arquitrabe de la concepción polemológica biclasista de Marx, hoy es válida, a fortiori, para la cuestión de la soberanía nacional entendida en el plano económico, monetario, cultural, geopolítico y militar. Para la élite financiera deslocalizada y deslocalizadora, la soberanía es el máximo mal, pues conlleva la posibilidad de una repolitización de la economía, base ineludible para poder volver a establecer límites al capital, y para su control comunitario y democrático, y justamente por esa razón, gracias a los servicios intelectuales prestados por el clero regular periodístico y secular académico, se identifica sin reservas con la vuelta del fascismo y del comunismo «en un solo país».

La retórica del totalitarismo, basada en la práctica del «abuso público de la historia» [38], cumple, una vez más, una función de primer orden en el contexto de la deslegitimación a priori de cualquier posible control político del mercado desregulado, que el pensamiento único identifica con la democracia, con la consiguiente demonización, por medio de la categoría de «totalitario», de todo aquello que no le es afín.

Para los dominados, lo válido es justo lo contrario: la reconquista de la soberanía coincide con la recuperación del poder constituyente de las clases sociales débiles y con la reconquista del fundamento real para una revolución contra las dinámicas de la mundialización mercantilista y del clasismo planetario. Es la condicio sine qua non para un cuestionamiento operativo de la crematística global: la aceptación del terreno de juego real y simbólico del mundialismo desregulado y la consiguiente deslegitimación de las soberanías nacionales conllevan la neutralización de cualquier posible oposición revolucionaria a las lógicas del capital.

En términos convergentes, los pedagogos del mundialismo van por ahí repitiendo sin cesar que el «proteccionismo» es pernicioso y heraldo de desgracias: y para el mercado desregulado y para su clase de referencia, efectivamente lo es. De hecho, en el orden semántico de la neolengua, «proteccionismo» no significa más que protección del trabajo, de los derechos, de los trabajadores, de los más débiles, por medio de la política del Estado nacional como superiorem non recognoscens y, por consiguiente, como poder ético capaz de regular el mercado, haciendo que esté al servicio de la

comunidad y no viceversa.

«Proteccionismo» significa, además, entorpecer la «competencia global» como guerra sin cuartel entre los trabajadores de todo el mundo, obligados por la competencia planetaria a aligerarse de sus derechos y salvaguardas, de las limitaciones y conquistas históricas. Por su parte, también la globalización es, si puede decirse así, una forma de proteccionismo: de un proteccionismo sui géneris, donde, mediante la eliminación de fronteras y el derrocamiento de toda soberanía nacional como espacio de la primacía de la política, los que están «protegidos» son únicamente la clase dominante y sus intereses materiales [39].

Esos intereses coinciden, de hecho, con el competitivismo planetario, con la liberalización sin zonas francas, con la eliminación de cualquier norma ética, moral y política (deregulation) que pueda frenar, o incluso solo encauzar, la andadura de lo económico abandonado a sus animal spirits.

10.5. El frente único de los derrotados de la mundialización

Quien espere una revolución «social» pura no la verá jamás. Será un revolucionario de palabra, que no comprende la verdadera revolución.

LENIN, Balance de la discusión

sobre la autodeterminación

En un plano más estrictamente político, es preciso dar vida a un moderno Príncipe, a una estructuración organizativa, también en forma de partido, que sepa recoger y coordinar a todos los sujetos que, como los protagonistas de 1984 y de Matrix, han llegado a tener conciencia de la falsedad del todo, han roto las cadenas del encarcelamiento ideológico orquestado por la civilización del consenso de masas, y de la homologación de las conciencias posmodernizadas.

Entre sus tareas figura la acción organizada en nombre del Siervo pauperizado y con él, con vistas a la reapropiación de los medios de producción y de existencia. Por el procedimiento de convertirse en Príncipe del precariado como clase dotada de en-sí-dad y de para-sí-dad, la nueva formación política deberá, por consiguiente, asumir como horizonte la protesta operativa contra el orden clasista y planetario y la búsqueda de un más allá ennoblecedor, coincidente con la inmanencia democrática de unas relaciones entre individuos libres, iguales y solidarios y con el comunitarismo cosmopolita que hemos mencionado anteriormente.

Por consiguiente, tendrá que unificar la vertiente burguesa y la vertiente proletaria, induciendo a la clase media proletarizada y al proletariado precarizado a reconocerse como partes del polo

dominado, a identificar al enemigo en la élite apátrida mundialista, y a señalar como objetivo primordial, en orden cronológico, la resoberanización de la economía con vistas a la defensa del interés nacional de la clase media y de la clase trabajadora contra las aspiraciones del capital financiero globalista. Solo así podrá surgir un auténtico internacionalismo solidario, es decir un nexo inter nationes, entre unos Estados nacionales que protejan los derechos sociales, unos Estados no imperialistas sino fraternos, no agresivos sino pacíficos y cooperantes (exactamente lo contrario tanto del mundialismo hoy imperante como del imperialismo nacionalista del siglo XX).

La función encomendada a la praxis de la subjetividad precaria organizada consiste, justamente igual que para el proletariado de Marx, en la sucesiva negación de sí misma como clase y, por consiguiente, en la negación de las condiciones objetivas que posibilitan su existencia y, con ella, la sociedad clasista. Tomando prestadas las palabras de la Sagrada familia, el precariado «no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación» [40]. Precisamente porque el precariado —seguimos con Marx— representa «la pérdida total del hombre [Verlust des Menschen]» [41], la emancipación de clase que puede hacer realidad conlleva «la recuperación total del hombre [Wiedergewinnung des Menschen]» [42]. No pueden realizarse plenamente ni la dignidad humana ni el bien común mientras persista la división clasista consustancial a la civilización capitalista.

Por eso mismo, el moderno Príncipe tendrá que rearticular tensiones y conflictos, diferencias y perspectivas plurales, revalorizando las dimensiones simbólicas, éticas y políticas que todavía resisten fecundamente al mundialismo clasista. Se servirá del Estado como vía para la repolitización de la economía y de su control regulado con vistas a la comunidad democrática y al bien común, a fin de que el beneficio esté subordinado a lo social, y el interés individual, al interés comunitario.

El moderno Príncipe no deberá tener miedo a bajar a la refriega política concreta, con la conciencia de que la vida política sigue

siendo ese infierno de las contradicciones y del conflicto al que, como muestra Platón en el primer libro de la República, es preciso descender para emprender el imprescindible camino de la Anábasis, de la salida de la maldad de la caverna en la que estamos encadenados. Ahí tendrá que guardar las distancias con el coro virtuoso de las almas bellas, de los puristas del pensamiento abstracto que temen contaminarse lo más mínimo con la realidad concreta. En el alma bella —nos enseña Hegel— «la conciencia vive con la angustia de manchar mediante la acción y la existencia esa gloria y brillo de su propio interior» [43] y es precisamente ese terror del encuentro del concepto con lo real lo que «le impide transformar su pensamiento en ser» [44], en objetivación práctica efectiva. Una vez más hay una circularidad entre especulación filosófica y praxis política: la verdad es una cuestión práctica, que se implementa en la materialización de la correspondencia del objeto con el sujeto.

Naturalmente, el poder de la élite neofeudal movilizará a todos sus cuadros de oratores, desde el clero regular periodístico hasta el circo mediático, y del clero secular académico hasta los nuevos mandarines intelectuales, a fin de mantener a la base fragmentada, a los excluidos enfrentados entre sí y a la masa precarizada en condiciones de maldad simbólica. Como sostiene un personaje de la obra de teatro La muerte de Danton, de Georg Büchner, «hay orejas para las que el estruendo y la cháchara que nos ensordecen son un río de armonías» [45]. El coro abstractamente polifónico y concretamente monocultural del pensamiento único difamará y silenciará a todo el que proponga la limitación política de la economía (y le condenará de inmediato al ostracismo por fascista y estalinista), nuevas síntesis que aúnen en la lucha a los siervos en vez de separarlos (y le acusará ipso facto de «rojipardismo»), la reverticalización del conflicto y el proyecto político del frente único del disenso (y le deslegitimará en el acto por extremista, populista y terrorista). La intensidad de la reacción demonizadora y de la condena al ostracismo por parte del nuevo clero constituye, por consiguiente, una prueba de la eficacia teórico-práctica de la vía emprendida en la oposición razonada al orden dominante: en un dicho que Orson Welles atribuía a don Quijote: «Ladran, Sancho, señal de que cabalgamos».

El momento ineludible para la constitución del nuevo frente de los ofendidos se condensa en las palabras de las Tesis de Lyon de Gramsci (§ 29): «Reunir a su alrededor y guiar a todos los elementos que por una u otra causa se ven empujados a la rebelión contra el capitalismo» [46]. Reunir a su alrededor y guiar significa no tanto recaer en la fragmentación de unas oposiciones —diversas por sus presupuestos y sus objetivos— fingidamente interrelacionadas, sino más bien unir los disensos y las protestas. Quiere decir integrarlos en un horizonte común que, mediante síntesis inéditas, les confiera una unidad y una dirección, así como una koiné, una gramática compartida e inasimilable para el polo opuesto; a fin de que la orientación teleológica siga siendo, de forma estable, la emancipación del hombre de la barbarie del clasismo planetario y del monoculturalismo del mercado, con vistas a esa sencillez que resulta tan difícil de realizar, a saber una sociedad de individuos igualmente libres y solidarios. También cabría concebirla, con Kant, como «reino de los fines» (Reich der Zwecke), es decir como democracia de las libres individualidades comunitarias, cada una de ellas considerada teóricamente y tratada concretamente como fin en sí misma.

No es relevante ni la historia de los individuos, ni su procedencia, ni su credo de origen. Lo que cuenta es únicamente la dirección en la que están dispuestos a avanzar juntos; y esa dirección tiene que coincidir con la superación operativa del modo capitalista de producción y con la instauración de unas relaciones democráticas y comunitarias entre individuos igualmente libres a escala mundial, y siempre en el respeto de los arraigos culturales y nacional-populares específicos.

De nuevo en palabras de Gramsci, es fundamental llegar al momento «en el que se alcanza la conciencia de que los intereses corporativos propios, en su desarrollo actual y futuro, superan el círculo corporativo, de grupo meramente económico, y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados» [47]. En otras palabras, es preciso favorecer una conexión entre los dominados que sea capaz de trascender las barreras «corporativas» derivadas de sus especificidades profesionales y meramente económicas, y que además sepa crear una unión general de los subordinados, es decir de todos aquellos —el antiguo proletariado y

la antigua burguesía, que han confluido en la clase in fieri del precariado— que padecen el dominio de la aristocracia financiera.

Así pues, al mismo tiempo es preciso que los fragmentos supervivientes de la clase media comprendan que hoy en día su enemigo no es el proletariado, también en proceso de disolución; y que este, a su vez, adquiera conciencia de que en la actualidad su enemigo no es la burguesía, ya disgregada: el enemigo común de ambos, contra el que tienen que pensar y actuar unidos, es la aristocracia financiera mundialista, el polo dominante que está aniquilando con éxito tanto al proletariado como a la burguesía, es decir, a los derrotados de la mundialización, ahora redefinidos como una variopinta y heterogénea plebe precarizada posburguesa y posproletaria.

Obstinarse en invocar la pureza de una revolución unívocamente proletaria, que excluya a otros grupos y fragmentos procedentes de clases diferentes y de movimientos con historias distintas, equivale a asumir el papel del «alma bella» que, en nombre de los principios abstractos, pospone sine die el momento de la acción concreta. En palabras de Lenin, «quien espere una revolución "social" pura no la verá jamás. Será un revolucionario de palabra, que no comprende la verdadera revolución» [48] como unión redentora de las fuerzas de los derrotados del mundialismo competitivista.

Y eso es válido a mayor razón hoy en día, en la era en que la nueva clase oprimida está redefiniéndose sobre las nuevas bases de la agregación del antiguo proletariado y de la antigua burguesía en la nueva masa, todavía no organizada ni consciente, del precariado. En una época en que el conflicto de clases se ha reconfigurado en forma de masacre de clase, y donde la única dicotomía relevante es la que separa a los que apoyan a los defensores de la oligarquía financiera y su fanatismo económico clasista de los que por el contrario sostienen la exigencia de un anticapitalismo en busca de la implementación de una democracia comunitaria basada en la relación horizontal entre individuos igualmente libres, es preciso decir adiós, siguiendo los pasos de Lenin, al mito de la «revolución social pura» e intentar, de forma diametralmente opuesta, coordinar y aunar a todos los que, aun siguiendo caminos distintos, han llegado a la rebelión contra el globalismo clasista.

El único medio para comprender sin el velo de las ideologías la esencia conflictiva y contradictoria de la sociedad en que vivimos consiste en asumir la perspectiva de los dominados, confiriéndole voz y llevándola a la plena conciencia, pero también rechazando el particularismo ideológico tenazmente defendido por los múltiples sacerdotes del orden simbólico y luchando por ese imperativo de la razón, que a día de hoy no se ha hecho realidad, que es el universal humano que existe en la pluralidad de las historias y de las culturas, de las lenguas y de las costumbres.

Así pues, el moderno Príncipe, al volver a poner en relación vital a la humanidad pensante con la humanidad doliente, a la conciencia infeliz con las luchas del reconocimiento del trabajo, tendrá que organizar los disensos en la forma de un «gran disenso» para con la civilización del consumo y en nombre de una democracia plenamente realizada, antítesis de la free market democracy de la libertad proporcional al poder adquisitivo individual. En efecto, la palabra democracia significa ante todo soberanía del pueblo, a su vez formado por individuos igualmente libres: como recordaba Rousseau en el Contrato social (1762), en la parte De la democracia (cap. IV), el fundamento del gobierno democrático debe ser beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes.

Conjugando entre sí la lucha por los derechos civiles y la lucha por los derechos sociales (sin utilizar, como ocurre hoy, los primeros como coartada para renunciar a los segundos), el Príncipe tendrá que saber rechazar la falsa universalidad de la globalización mercantilista en nombre del comunitarismo cosmopolita, es decir, de un universalismo de las diferencias iguales, que sepa conjugar y armonizar el derecho a la pluralidad con el universal humano, las comunidades culturales y lingüísticas con su pertenencia común al género humano.

Retomando y variando la imagen del Político de Platón (285c-287b), la verdadera «arte regia» de la política es la que logra producir una magnífica urdimbre, por un lado permitiendo que coexistan, en el sentido al que aludíamos más arriba, los disidentes, por muy diversos que sean por su procedencia y sus presupuestos, por su orientación y su perspectiva y, por otro, entretejiendo los disensos plurales y el gran disenso como su horizonte común en

nombre de una ciudad futura democrática y rescatada de la miseria actual y de la prosa cosificadora de una forma mercancía elevada al rango de único horizonte de sentido.

De ahí la importancia ineludible de una relación simbiótica entre el gran disenso y los pequeños disensos cotidianos. Por sí solo, el primero no pasa de ser un ideal abstracto, una vana proclama incapaz de manifestarse concretamente y de traducirse en acciones consecuentes. Si se identifica genéricamente al enemigo con la «técnica» entendida à la Heidegger como dispositivo todopoderoso y a salvo de la influencia de la praxis humana, o con el «poder» concebido a la manera de Foucault como retícula omnipresente y desterritorializada, generalizado por doquier y en ninguna parte, entonces el propio espíritu de escisión no pasará de ser abstracto y genérico, total en su extensión y nulo en sus efectos.

Por su parte, los disensos individuales resultan inofensivos si se les priva del macro-horizonte del «gran disenso», y además son fácilmente asimilables en las lógicas sistémicas de la fragmentación de la oposición. Acaban cumpliendo una función análoga a la de los «dos minutos de odio» esbozados por Orwell en 1984.

Por consiguiente, la nueva estrategia del rechazo y de la hostilidad razonada tendrá que ser capaz de elaborar una pedagogía de descolonización y de desglobalización del imaginario y de consolidación del antagonismo, ante todo del pensamiento, pero también plasmar el gran disenso en gestos muy concretos, como por ejemplo el de los cerrajeros españoles que, en 2013, se negaron a colaborar con los desahucios que provocó la crisis financiera, o también, entre muchos otros, el del movimiento Occupy Wall Street.

Así pues, el gran disenso tiene siempre que hacerse operativo en función de algo concreto y particular, aun sin renunciar a su horizonte de referencia. Desde ese punto de vista, el disenso es ineludiblemente político: no puede eximirse de asignarle un nombre al enemigo. Y hoy en día el gran disenso respecto al fundamentalismo económico global está llamado a organizarse y a traducirse en acciones concretas y consecuentes, partiendo del presupuesto de que el enemigo principal hay que buscarlo en el Señor y en el mundo que hace posible su dominio: más

específicamente, en la sociedad de mercado en el ámbito económico, en la deseticización individualista a nivel ético, en el neoliberalismo en el plano político, en el individualismo nihilista y relativista en el campo filosófico y en el imperio talasocrático del dólar en materia de geopolítica [49].

A través de un planteamiento a largo plazo que consiga desglobalizar las mentes y a «deseconomizar los espíritus» [50], la tarea de la acción política para el futuro consiste, en el fondo, en traducir el crepitar de las infinitas protestas que se dispersan por los espacios abismales de la aldea global en una koiné que, sin perder su ritmo polifónico, sepa traducir el disenso en disidencia coral y operativa, y recabando, a partir de la multiplicidad de las oposiciones, un único gran clamor, un «vértice inaccesible» para los dominantes como diría Gramsci, que no pueda ser metabolizado ni canalizado de ninguna forma por los señores del mundialismo líquido-financiero y de los business plans [51].

La reeticización de una sociedad presa del «ateísmo del mundo ético» que menciona Hegel no puede producirse más que revalorizando los fragmentos supervivientes (y aún no licuados) del antiguo mundo ético inspirado en la solidez y en la solidaridad comunitarias, desde la familia como célula genética de la Sittlichkeit hasta el Estado como supremo poder eticizador y capaz de ejercer su hegemonía sobre el sistema de las necesidades desregulado. Únicamente por ese camino se hace posible reinstaurar lo que Hegel denomina la «absoluta majestad de la totalidad ética» [52].

Por ello, los antiguos valores del mundo ético burgués, que en el marco del capitalismo dialéctico podían parecer en parte conservadores y aliados con el orden vigente dominado por la clase burguesa, hoy resultan ser revolucionarios y altamente contestatarios frente al nuevo orden antiburgués y antiproletario.

10.6. Pasión duradera y nueva conexión sentimental

No hay revolución sin teoría revolucionaria, no hay revolución sin un partido que encarne la teoría del movimiento de las masas, dirija a las masas, las organice, elabore una estrategia y conduzca una táctica.

LENIN, ¿Qué hacer?

Por una ironía de la historia, parece que la única que ha aprendido la lección del conflicto de clase tradicional y de las gramáticas opositivas que antiguamente permitían que el Siervo asumiera una postura antagonista ha sido la clase del Señor neofeudal. Esta ha metabolizado y utilizado en beneficio propio algunos conceptos como el de hegemonía y el de organización del conflicto y de la conciencia, no solo estructurándose en la ya mencionada forma de la Internacional liberal-financiera del open space mundializado, sino también dando vida a esa rebelión de las élites plutocráticas que coincide, como ya hemos señalado, con la lucha de clases marxista gestionada con conciencia de clase por el polo de los dominantes.

Además, el Señor ha aprendido la lección hegeliano-marxiana del trabajo como momento de formación de la conciencia y de una potencial protesta contra las formas alienadas. Por ello, mediante las estrategias de la precarización y de la flexibilización, el capital no se limita a proteger económicamente su interés en consonancia con la producción flexible, sino que opera políticamente conforme a las lógicas del conflicto de clases. Descompone la conciencia del Siervo mediante los procesos, complementarios entre sí, de individualización contractual y de desindicalización. Impide la reverticalización del conflicto y fomenta los enfrentamientos entre

la aristocracia asalariada del contrato indefinido y los intermitentes. Elimina sin solución de continuidad, a golpe de «reformas», los derechos antaño conquistados por el Siervo.

Por añadidura, el capital niega trabajo para negarle al trabajo la capacidad de invertir la dialéctica Siervo-Señor, es decir para impedir que, conforme al movimiento esbozado por Hegel en la Fenomenología del espíritu, la servidumbre hecha realidad se convierta en su contrario [53]: «La servidumbre, en el proceso de su realización, ha podido muy bien convertírsenos en lo contrario de aquello que ella inmediatamente era; y en efecto, en cuanto conciencia hecha volver sobre sí, habrá de volver a sí misma y experimentar un vuelco que la convierta en verdadera autonomía» [54] (Sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren). También en función de esa relación reajustada e intermitente con el trabajo, el paso de la en-sí-dad a la para-sí-dad resulta increíblemente más arduo de lo que era con el proletariado en la fase dialéctica.

Parece haber quedado definitivamente refutado el mito obrerista de Tronti y de Negri, por el que el capital, al organizarse, supuestamente obligaría, por esa misma razón, a la clase trabajadora a hacer lo mismo. Hoy la plena organización del Señor posburgués coexiste con la completa desorganización del Siervo posproletario. Solo el primero se presenta como subjetividad en sí y para sí, capaz de llevar a cabo su propia rebelión elitista en perjuicio del segundo, desarmado y disgregado en su conciencia, ya sin representación política ni intelectual: la soledad de la clase oprimida se ha consumado gracias al divorcio político y cultural entre las clases populares y las izquierdas demófobas. Estas han pasado a la apología del nuevo orden clasista y a la defensa exclusiva —sin jamás siquiera rozar las relaciones de fuerza concretas— de las minorías que estén en consonancia con el nuevo perfil posidentitario y postradicional del homo globalis desarraigado y anticomunitario, posburgués y posproletario (migrantes, LGTB, veganos, feministas, etcétera).

En efecto, las fuerzas progresistas —es decir, las que luchan por el progreso del capital— son gay-friendly y business-friendly y a la vez enemigas irreductibles de la clase del trabajo y de los fragmentos

supervivientes de la ética comunitaria, y se baten contra los residuos del mundo proletario (trabajo, derechos sociales, etcétera) y del mundo burgués (eticidad y conciencia infeliz); y, con un movimiento simétrico, asumen como subjetividades de referencia privilegiada a las que son coherentes con el nuevo modelo antropológico turbocapitalista, posburgués y posproletario del homo globalis precarizado y entregado al movimiento permanente de la libre circulación.

De ahí el elogio del migrante como nuevo paradigma del desarraigo posidentitario y del nomadismo marino global, el encomio del individuo homosexual y transgender como emblema del individualismo liberado de la ética familiar, la exaltación de los derechos civiles del homo privatus poscomunitario, la celebración del estudiante open-minded de la Erasmus generation, despojado de toda pertenencia política y partidario del cosmopolitismo hedonista sin fronteras. Ya no es el «arcaico» obrero nacional-popular arraigado en su tierra, sino el migrante desterritorializado y obligado a la «libre circulación» el que se ha convertido en la figura de referencia, en el perfil redentor del nuevo bando político de las izquierdas arco iris y market oriented.

La izquierda demófoba y new global le ha dado la espalda a los trabajadores y a las clases nacionales-populares para comprometerse en las luchas por la defensa de los derechos de grupos minoritarios convertidos en nichos reivindicativos y, por otra parte, siempre coherentes con el proyecto antropológico capitalista. También por ese motivo, todos los triunfos de la izquierda coinciden, en el marco posterior a 1989, con una derrota para la clase dominada.

Hoy las izquierdas son «demófobas» en la medida que han perdido cualquier conexión sentimental y cualquier relación material e inmaterial con el «pueblo», entendido genéricamente como masa nacional-popular de los trabajadores y de los subalternos, es decir como grupo de los dominados, al que el cuadrante izquierdo de la política tendría que dirigirse por vocación propia. Todavía en tiempos de Gramsci, dicho cuadrante de la política cantaba las virtudes de las masas populares, celebrando —incluso plásticamente, como en la obra de Pellizza da Volpedo— su

dignidad, su autenticidad y su decoro, además de su energía revolucionaria.

En el cuadro de la acumulación flexible, las izquierdas, al haberse divorciado de la massa damnata, la condenan de forma inapelable y la demonizan por populista y nacionalista, por xenófoba y sexista, como una masa que debe ser objeto de una ortopedia en sentido políticamente correcto y éticamente corrupto, liberal y cosmopolita, es decir para que se sume sin reservas al proyecto del Señor neofeudal. La estigmatización del populismo, tan querida para la neolengua, oculta en sí misma una estigmatización más general del pueblo en sí [55].

Toda idea y toda reivindicación que no emane de la oligarquía financiera y de su clero intelectual de referencia es etiquetada por la libertaria y demófoba Izquierda cultural de la Costumbre con el infamante término de «populismo»: de modo que cualquier petición directa del pueblo es, por definición, populista, ilegítima, peligrosa. Por otra parte, las masas nacional-populares, formadas principalmente por los que Gramsci denominaba los «simples», también son las menos fáciles de condicionar por la ideología dominante, las menos permeables por el pensamiento único. En efecto, las masas nacional-populares todavía están vinculadas a las tradiciones y a su tierra, mientras que los cultos y los semicultos están infinitamente más sujetos a la manipulación organizada, que les induce, sin que ellos siquiera se den cuenta, a repetir obsesivamente las fórmulas preordenadas del pensamiento único, y a identificarse sin reservas con los procesos de homologación cosmopolita organizada.

Desde 1989, la lucha de clases que libra el Señor se despliega conforme a las dos direcciones: a) de la ofensiva contra la esfera de los derechos, conducida y justificada en nombre de los desafíos de la globalización y de la competitividad; y b) de la desestructuración de la conciencia del Siervo como subjetividad an und für sich, mediante los ya mencionados procesos de la individualización de los contratos y de la convincente ideología del emprendedor de sí mismo, pero también a través de la siempre remachada negación de la categoría misma de clase, que ha sido declarada ficticia o superada, y en cualquier caso inservible en el horizonte petrificado

del end of history.

Tras un escrutinio no superficial, la liquidación ininterrumpida de la categoría sociológica, filosófica y política de clase como moneda fuera de curso legal deja entrever el rastro de algo análogo al exorcismo con el que el pensamiento único repite a ultranza que Marx ha muerto, con el único propósito de acabar con su presencia como promotor de una promesa de felicidad más digna que la existente, y como crítico inquebrantable de las contradicciones que no han dejado de inervar la sociedad de mercado. La aristocracia financiera difunde como ideas universales las que glorifican su dominio de clase: y, con un movimiento simétrico, se deshace de las ideas capaces de desenmascararlas y de reconstruir, ante todo a nivel teórico, el campo del conflicto biunívoco entre Siervo y Señor.

Por otra parte, para refrendarlo está el hecho de que ya el 22 de abril de 1992, desde las páginas de la revista Newsweek, Margaret Thatcher fuera capaz de afirmar despreocupadamente que «“clase” es un concepto comunista. Agrupa a las personas como fardos y las enfrenta entre sí». Con aquel mal disimulado exorcismo, Thatcher mostraba el engaño. Y dejaba clara la ideología subyacente a la presunta no actualidad de una categoría que, por su propia naturaleza, es inadmisible en la era de la neolengua forjada por el neo-orwelliano Ministerio de la Verdad.

En antítesis con el teorema de Margaret Thatcher, es obvio que el abandono hoy imperante de la categoría de clase no ha supuesto el fin de la contraposición de las personas entre sí conforme a esa lógica clasista que permanecerá hasta que sobreviva el modo capitalista de producción: ese abandono simplemente ha provocado que las «personas» de la clase del Señor estén masacrando, sin encontrar respuesta, a las «personas» de la clase del Siervo. Así pues, el eclipse de la teoría de la lucha de clases no ha traído consigo la desaparición del enfrentamiento: tan solo ha impedido que los dominados, fragmentados en una plebe multitudinaria de soledades dolientes, sean conscientes de él y que se organicen en la respuesta actuando coralmente como clase en sí y para sí.

La fragilidad de esta argumentación y de otras análogas, que simplemente predican que ya se ha producido la superación y la obsolescencia de las categorías conflictivas y no homologadas

(alienación, explotación, imperialismo, etcétera), queda de manifiesto con solo considerar que, en el fondo, hoy en día un discurso político-filosófico centrado en el concepto marxiano y lukácsiano de clase permite dejar en evidencia el conflicto en su verticalidad, en su dialéctica entre Siervo y Señor, por muy distintos que sean hoy de lo que fueron en otros tiempos los dos sujetos de la lucha en lo que respecta a su composición y a su conciencia.

Por muy aproximada y no exhaustiva que pueda ser, la categoría de clase posee la indudable ventaja, filosófico-política, más que sociológica, de hacer que brille esa conflictividad latente, y disimulada por todos los medios, que impregna la sociedad fragmentada de la fase absoluta y flexible. Por lo demás, no basta con liquidar la categoría de clase con la argumentación sociológica que afirma que la base de los trabajadores, comoquiera que se entienda, se caracteriza por una apreciable disparidad de ingresos, de cualificación y de procedencia. En efecto, una argumentación de ese tipo se basa —con las gramáticas de Hegel— en la «vacua profundidad» de un sociologismo miope, que se desentiende en bloc de la dimensión filosófica y política: y de esa forma, excluye la posibilidad de descifrar la conflictividad y acaba, volens nolens, por ponerse al servicio de la aristocracia financiera y de su rebelión liberal-libertaria de vocación globalista.

Para refrendar la validez del concepto de clase en el horizonte actual, basta con mostrar no ya que no existan disparidades distributivas en el seno de una determinada clase, sino que la heterogeneidad dentro de esa clase sea menos sustancial que la que existe entre las distintas clases. Sobre esa base, el Siervo precarizado, por heterogéneo y no uniforme que sea en su composición, constituye sin lugar a dudas una clase diferente —por bases materiales y por intereses— de la clase del Señor mundialista, que desde luego se nos antoja más compacta y, también por eso mismo, dotada, solo ella, de conciencia. Hoy en día las clases medias supervivientes (y todavía no precarizadas por la dinámica gestionada por el Señor globalista) y el proletariado redefinido como precariado están mucho más cerca entre ellas —por posición y por intereses— de lo que pueden estarlo de la élite neofeudal, que, como decíamos, es su enemigo principal.

A eso hay que añadir el aspecto en el que hemos insistido en distintas ocasiones, a saber que el biclasismo sobre el que gira también, y a mayor razón, la sociedad atomizada post-1989 es también el resultado de la contraposición entre una clase-que-vive-del-trabajo (y que por eso mismo, según las enseñanzas de Hegel, constituye el polo del Siervo) y otra que existe gracias a la explotación del trabajo ajeno y a los flujos del sector financiero internacional.

En efecto, el estatus del precariado se presenta, en múltiples aspectos, como un «estatus "partido"» [56] y segmentado, fisiológicamente difícil de encuadrar en su unitariedad. Si hasta la década de 1980, es decir en el momento en que, a juicio de Gorz, se extinguió la clase obrera tradicional, era posible identificar a la clase oprimida por su forma de vestir, por su lenguaje, por su estilo de vida, hoy semejante operación se nos antoja estructuralmente difícil.

En efecto, como hemos mostrado, en el precariado coexisten marcadas diferencias relativas al nivel cultural y a las tipologías de empleo, al estilo de vida y a la formación. Por lo demás, el precariado, como hemos señalado, surge de la disolución del proletariado y de la burguesía mediante la flexibilización de sus condiciones existenciales en su conjunto: y es, por consiguiente, el resultado magmático, polifacético y veteado de la disgregación y el derrumbe de dos clases tradicionalmente diferentes por un considerable número de conceptos. Ese aspecto dificulta fisiológicamente, a los propios miembros de la clase, una identificación social y una lucha reivindicativa.

También por ese motivo, la clase dominada, caracterizada por la en-sí-dad por las razones ya mencionadas, carece aún de para-sí-dad. Por consiguiente, el problema que se plantea para una perspectiva que aspire a rescatar al Siervo replebeyizado, y con él a la humanidad doliente, mediante la superación del clasismo planetario, tiene que ver con la posible adquisición de la conciencia de clase y, con ella, la eventual reorganización del conflicto biunívoco tal y como se desplegó en la fase dialéctica; un conflicto que, como sabemos, únicamente puede librarse en el marco de los Estados soberanos nacionales, es decir, donde el precariado

organizado pueda ponerse manos a la obra para conquistar el Estado y gestionar, con políticas democráticas soberanas, la economía en clave social y en beneficio de sus intereses efectivos (como, por otra parte, ha ocurrido en las experiencias, por muy diversas que sean, de los comunismos históricos del siglo XX).

Con vistas a ese fin, la exigencia teórica y práctica está por consiguiente relacionada con la difícil obra de reconstrucción del sentido de pertenencia de los trabajadores a una clase social que, por muy accidentada y disforme que sea en su interior, siempre se opone a la clase de los dominantes globalistas, que para colmo fingen estar del mismo lado que los dominados o, mejor, que estos son emprendedores de sí mismos, igual que ellos.

Este es el cuarto asunto teórico de los que mencionábamos antes a propósito de la redialectización de lo especulativo y a la reapertura de un momento conflictivo en el marco del bloque histórico turbocapitalista absoluto. Para que pueda producirse una vez más una organización de las subjetividades precarias en una clase en sí y para sí —tras los pasos de Marx y de Lukács—, es necesario partir una vez más de la categoría del trabajo.

El trabajo es, por su propia esencia, la protoforma de la actividad humana, en la que se hace realidad el hombre como ente genérico activo y práctico. Según las enseñanzas de Hegel y de Marx, el trabajo como constante antropológica hace posible que la conciencia humana se forme y llegue a sí misma, pero también posibilita conseguir una mayor dignidad y un reconocimiento en el marco de la sociedad: «Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana» [57].

El hombre como animal práctico y activo no puede existir sin la mediación del trabajo, a su vez entendido como una de las formas esenciales de la praxis. Por ello, la hipótesis de una sociedad del fin del trabajo es una contradictio in adiectio. Además, el trabajo es fundacional del ser social. Marca el tránsito desde el mundo meramente biológico y natural al mundo propiamente social: por

medio de él, los individuos se relacionan en la sociedad y se reconocen.

Por ello, hoy la emancipación no puede concebirse más que como emancipación del trabajo y en el trabajo. El enfoque perspectivo de las prácticas de liberación debe orbitar alrededor del doble núcleo del trabajo y de la naturaleza humana, conforme a las enseñanzas del Lukács de la Ontología del ser social. Por consiguiente, la revolución tendrá que producirse en el trabajo, porque tendrá que abolir el trabajo abstracto y asalariado, y proceder a la instauración de una sociedad centrada en el trabajo concreto y funcional para la humanidad como sujeto indiviso; es decir, el trabajo para producir bienes socialmente útiles, y articulado en formas ajenas al nexo asimétrico y conflictivo entre Siervo y Señor [58].

Después, la revolución tendrá que desplegarse también como revolución del trabajo, ya que encontrará en la amplia gama de individuos que forman la clase-que-vive-del-trabajo el sujeto colectivo capaz de dar impulso a unas acciones dotadas de un sentido emancipador y encaminado a la instauración de un modo comunitario de producción, en forma de un internacionalismo socialista de los Estados soberanos nacionales democráticos y solidarios, a la distancia justa tanto del globalismo como del nacionalismo [59].

Por último, la transición intermodal tendrá que desarrollarse también en nombre de la naturaleza humana lastimada, y por consiguiente en forma de un rechazo integral de esas modalidades de la alienación y de la cosificación que reducen al trabajador a una mercancía on demand, obligada a vivir su presente y a proyectar su futuro en el horizonte único del intercambio y de la producción de mercancías.

Será necesario batirse contra la reducción del ser humano a un objeto mercantilizado, y de la sociedad al reino competitivo de la bellum omnium contra omnes, a fin de que el hombre vuelva a ser una proyectualidad arraigada en su historia y de que la sociedad se transforme en un lugar de solidaridad y de socialización no antagonista, donde se establezca el libre desarrollo de cada cual como condición para el libre desarrollo solidario y comunitario de todos.

Además, es preciso constatar de forma realista que, a día de hoy, aún no se ha producido una manifestación de masas que haya alcanzado la conciencia y la intensidad de las protestas de la fase dialéctica, cuando los enfrentamientos entre Siervo y Señor ponían seriamente en entredicho la reproducción modal del capital. A los miembros del precariado como clase in fieri parecen ajustarse por el momento las palabras de Giorgio Agamben: «No pueden formar societas alguna porque no disponen de ninguna identidad que hacer valer, ni de ningún vínculo de pertenencia que pueda ser reconocido» [60].

Hoy en día el precariado no consigue constituirse como societas y, más exactamente, como grupo cohesionado y consciente, porque aún no es capaz de reconocer y de hacer valer su identidad, su vínculo de pertenencia basado en la conciencia de que son miembros, por muy diversificados que estén, de la única clase-que-vive-del-trabajo.

10.7. El lado malo. Por una repolitización de la lucha

El ser del hombre solo consiste en la libertad absoluta, que el hombre no sea ninguna cosa, ningún objeto, y que su ser propio no sea ningún objeto en general [56] .

F. W. J. SCHELLING, Del Yo como principio de la filosofía

La indisponibilidad de los ofendidos en la era del desarme del Siervo callado y doliente se basa, conforme a lo que hemos señalado, en la ausencia de una hegemonía alternativa y, por consiguiente, de un relato diferente de la monadología liberal dominante, pero también en la ausencia de fuerzas políticas que hoy representen los intereses de la clase dominada y flexible. Si, en la fase dialéctica, el Siervo era consciente y organizado, estaba políticamente representado, y era portador de su propia visión alternativa del mundo, hoy se encuentra abandonado a sí mismo y subalterno en el plano ideológico. No tiene representación política ni intelectual, ni tampoco conciencia de clase: existe como un agregado informe de mónadas competitivas sin ventanas, que simplemente replican la insociable sociabilidad de la sociedad de mercado.

Las fuerzas políticas e intelectuales que tradicionalmente representaban al Siervo se han enrolado despreocupadamente en el polo del Señor. Este las ha englobado en su proyecto de rebelión de las élites mundialistas, liberal-libertarias, y las ha utilizado como milicias a su servicio, capitalizando el consenso del que inicialmente gozaron por parte de los dominados. Por ello, las fuerzas del cuadrante izquierdo han heredado el yacimiento de consensos inerciales de legitimación de los ya difuntos partidos comunistas auténticamente anticapitalistas: y lo utilizan para

fomentar la adhesión del Siervo al proyecto de posmodernización posburguesa, posproletaria y ultracapitalista que lo mantiene dominado y subalterno, esclavo dentro de un orden natural que no puede ser cuestionado ni derrocado. Hoy, para poder hacer realidad las «reformas» con las que lleva a cabo sus machaconas ofensivas en perjuicio del trabajo y de los derechos, el Señor recurre a las izquierdas. En efecto, si las que las aplicaran fueran las derechas, automáticamente quedaría en evidencia la auténtica naturaleza de las reformas como atentados contra el Siervo, e incluso podría darse el caso de que la agitación volviera a las calles.

Por lo demás, las fuerzas del cuadrante izquierdo tradicional, además de hacerse estructuralmente promotoras de la rebelión de la aristocracia financiera, operan también a nivel superestructural: fomentan el abandono de cualquier perspectiva de clase centrada en la lucha por el trabajo, por los derechos sociales y por el derrocamiento del clasismo; una perspectiva que la izquierda tradicional ha sustituido por las luchas por los derechos civiles de un individuo cosmopolita abstracto, portador de una desmedida voluntad de poder, por la cuestión moral y por el legalismo, por todo aquello que ni siquiera llega a rozar las relaciones de fuerza económicas reales y que, para colmo, contribuye con éxito a ocultarlas.

Prueba evidente de que también los cuadros, además de los libros, habent sua fata, el cuarto estado inmortalizado por Pellizza da Volpedo, en marcha por el derecho al pan y al trabajo, hoy ha sido sustituido por la multitud solitaria de los átomos policromados de los desfiles anónimos del Día del Orgullo Gay.

Hoy los cuadros intelectuales y el papel político de la izquierda son, al igual que los de la derecha, afines y necesarios para la oligarquía mundialista. Para colmo, las fuerzas de izquierda demófobas e imprescindibles para el Señor gestionan simbólicamente el trasbordo del Siervo, que a menudo todavía se hace ilusiones de que esas fuerzas le representan, hacia una gradual «aculturación» posburguesa, posproletaria y ultracapitalista. Le convencen de que el progreso de la élite privatizadora coincide con el de la masa precarizada: mientras que, por el contrario, el primero implica justamente por eso la desemancipación del precariado.

Tótem de la política y de la intelectualidad de una izquierda que a día de hoy ha sido elegida por la élite globalista como su referencia favorita, la ideología del progreso como mito fundacional de un avance lineal entendido como superación de todo aquello que aún se resiste a la extensión ilimitada de la forma mercancía —y que, por eso mismo es deslegitimado por «antimoderno», «reaccionario» y «veteroburgués»— demuestra ser un elemento plenamente funcional para la soberanía irresponsable de la economía monoteísta, para el abandono de toda perspectiva de clase, para el triunfo sin oposición de la dinámica de liberalización privatista de los consumos y de las costumbres en el nuevo bazar consumista del free trade y del free desire.

Abandonando la defensa del trabajo, de los derechos sociales y de los intereses del Siervo (en una palabra, la defensa de la emancipación), las izquierdas arco iris posmarxistas se han sumado a la lucha en nombre del progreso, o sea de la modernización capitalista defendida por la élite en su exclusivo provecho. Reducida a su matriz esencial, la ideología del progreso identifica axiológicamente el avance con la mejora, y políticamente con la superación de las antiguas formas que aún no han sido redefinidas en sentido mercantilista. El imaginario colonizado de unas masas precarizadas incluso en su conciencia identifica sin más el capitalismo y el progreso, la evolución y la destrucción de los límites a la economización total del mundo de la vida. Llama progreso al proceso que hace «progresar» únicamente a la clase dominante neo-oligárquica, provocando retroceso y desemancipación para el resto de la humanidad y, cada vez más a menudo, del planeta.

Entendido de esa manera —de acuerdo con un tema ya desarrollado por Pasolini— el progreso coincide con la ideología de referencia del Señor, mientras que la emancipación tendría que constituir la ideología del Siervo y de su partido de referencia. La emancipación identifica la mejora no con el simple avance lineal ni con la mera destrucción de las formas del pasado, sino con las prácticas que salvaguardan la dignidad del Siervo y favorecen su liberación no de las antiguas formas (siempre que contribuyan, justamente, a tutelar la dignidad de los trabajadores), sino de la opresión capitalista.

Por ello, hoy la emancipación es incompatible con el progreso, pese a que en la fase dialéctica este sí vino en parte acompañado de aquella: las categorías del progreso (mundialización, competitividad, liberalización, modernización de las costumbres, privatización, etcétera) son en la actualidad las categorías con las que a la parte dominada se le niega de forma permanente la emancipación, y mediante las que, para colmo, se consolida programáticamente su subalternidad.

Según las lógicas del progreso, dejar atrás el poder ético del Estado, los sindicatos, las limitaciones políticas al competitivismo absoluto, la educación y la sanidad públicas es ciertamente un fenómeno positivo de superación de las antiguas formas y de avance de la posmodernización capitalista. Por el contrario, según las lógicas de la emancipación, esos procesos son intrínsecamente negativos, pues favorecen la intensificación —y no la reducción— de la explotación, de la desigualdad, de la opresión y de los obstáculos para una democracia comunitaria de individualidades igualmente libres. También por esa razón, en consonancia con el dispositivo de recategorización de lo real, es preciso abandonar —y demoler, siguiendo los pasos de Walter Benjamin— el mito del progreso, y asumir como referencia el valor de la emancipación: que, en antítesis con el progreso, no puede no constituirse sobre el fundamento de la resoberanización, de la repolitización de la economía y de la reeticización de la sociedad.

Al igual que el dogma del progreso, el laicismo, el relativismo, el individualismo de los derechos civiles, la teología intervencionista de los derechos humanos figuran entre las principales categorías en las que se basa esa aculturación posmoderna y posmarxista, concebida para fomentar la subalternidad del Siervo, su domesticación y su encuadre normalizador en el horizonte de un market system postulado como destino irreversible, aunque cool, transgresivo y con disfrute individual sin fronteras y sin dilación [61].

En ese marco, la reorganización opositiva del polo de los dominados y su paso a la para-sí-dad se antoja difícil. Y no cabe duda de que, como recordaba Thompson, el nacimiento y el desarrollo de la conciencia social, lejos de ser procesos mecánicos, son parecidos al «crecimiento de un espíritu poético» [62] y no pueden planificarse:

presentan siempre un elemento imponderable, intrínsecamente imposible de deducir a partir de las tramas del acontecer histórico.

A pesar de todo, por imposible de programar a priori que resulte, la génesis de la conciencia puede, por lo menos, favorecerse, ante todo partiendo de los elementos ya existentes, que ponen de manifiesto la presencia de una «rebelión latente» [63], por nebulosa y heterogénea que sea: redes de comercio solidario de productos de proximidad, organizaciones en los edificios ocupados por familias desahuciadas, movimientos occupy que han declarado la guerra al capitalismo financiero y al sistema bancario con elusión fiscal asegurada para las big companies, pequeñas comunidades en lucha en nombre de la defensa del ecosistema o de la gestión pública del agua, todas ellas son realidades que ya existen y que, sin embargo, carecen de una conexión dinámica capaz de crear una «cadena social» de los sufrimientos y de los proyectos de liberación. Les falta una koiné, una voz unificada del disenso que las agregue bajo el estandarte de la oposición al fundamentalismo de una economía divinizada.

En otras palabras, es preciso, como ya hemos dicho, partir de los disensos fragmentados realmente existentes y de la multiplicidad de los conflictos no comunicantes entre sí, para intentar crear un frente de los ofendidos que —en la coordinación gramsciana de todas las fuerzas que han llegado por una u otra vía a la insurrección contra el clasismo global— sepa engendrar una inédita koiné del conflicto, y con ella una nueva lucha consciente del Siervo como subjetividad formada en la conciencia y organizada en la política. De ahí la importancia de trabajar, ante todo a nivel teórico, en la maduración de la conciencia de las relaciones de fuerzas reales —produciendo una nueva hegemonía cultural y política— y, por consiguiente, trabajar en la organización política de un Siervo finalmente consciente de sí mismo, de su posición y de sus objetivos.

Con vistas a esta orientación y a la posibilidad de lo que, una vez más con Gramsci, quisiéramos denominar el nuevo «progreso intelectual de masas» [64] (que, tal vez sería más oportuno denominar, a la luz de la distinción anterior, «emancipación intelectual de masas»), es de vital importancia darle la vuelta a la visión general propalada por el nuevo orden simbólico, una visión

por la que la precariedad debería entenderse como una simple condición neutral de la actual «época de la total ausencia de preguntas» [65], como la calificaba Heidegger (la era del cogito interrumpido), o, de forma falsamente alternativa, como necesidad ineludible dictada por la crisis económica.

Al universalizar indebidamente la mirada desde arriba, esa visión aspira a ocultar la esencia clasista de tal condición y, con ella, la existencia del precariado como clase en sí y todavía no para sí, dotada de intereses comunes y sujeta a la extracción flexible del plustrabajo cognitivo y físico [66]. Aplicando a la nueva clase lo que decía Marx a propósito del proletariado, es preciso observar, con Standing, que el precariado «es una clase en constante devenir que tiene que llegar a ser una clase-para-sí a fin de encontrar la manera de abolirse a sí misma» [67] y, por consiguiente de acabar con la sociedad que vive del trabajo precario y del clasismo [68].

No es todavía para sí, pero puede llegar a serlo mediante la comprensión de su condición real, una comprensión posibilitada, además de por el conflicto, por el regreso de una conciencia infeliz intelectual que, culminando su secesión de la clase neoeclesiástica de los oratores, se alíe con la humanidad doliente [69]. La nueva alianza entre las luchas por el reconocimiento del trabajo servil y la conciencia infeliz, entre la humanidad doliente y la humanidad pensante, puede suponer por sí sola la condición para una redialectización del capitalismo absoluto y para la reanudación del conflicto biunívoco en el marco del Estado nacional como arena concreta para la lucha.

Con la gramática de Debord [70], la comprensión de la sociedad clasista únicamente puede basarse en su cuestionamiento incondicional. En la propia clase precaria —o por lo menos en parte, y solo de forma embrionaria— está surgiendo un nuevo general intellect, gracias a la profesionalidad y a los conocimientos, a las capacidades técnicas y organizativas, a las posibilidades de comunicación que abarcan desde al docente precario hasta al teleoperador de un call-center. Ahí se dan, tal vez, las posibles condiciones para una nueva alianza —totalmente por construir— entre los trabajadores precarios, la aristocracia asalariada con contrato indefinido y la middle class que se ha hundido en las filas

de la nueva plebe precarizada.

Por consiguiente, será necesario fomentar el despertar de la conciencia, por ahora anestesiada y programáticamente fragmentada, de las inmensas masas populares posmodernas precarizadas en el trabajo y en su estilo de vida, despojadas de cualquier identidad que no sea la adhesión automática al modelo americanocéntrico del one world unificado en el clasismo y en la cosificación.

10.8. Recuperarlo todo. Indocilidad razonada

Confieso que no me fascina el ideal de vida que sostienen quienes creen que el estado normal de los seres humanos consiste en luchar por salir adelante; que el atropellarse, empujarse, darse codazos y pisarse los talones unos a otros que caracterizan la actual forma de vida social sea el destino más deseable para el género humano.

J. S. MILL, Principios de economía política

La primera lucha, como nos enseña Hegel, sigue siendo la lucha por la Anerkennung, por el «reconocimiento»; es decir, para adquirir conciencia de que, aun en la diversidad, existe unidad en una clase para cuyos miembros, tan distintos por su procedencia y sus contextos, los rasgos y los intereses comunes son más que los aspectos que los separan y los diferencian entre ellos. En este caso específico, el precariado —la única clase cuyo interés coincide con el de toda la humanidad— debe adquirir conciencia de sí mismo no solo en el sentido victimista como sujeto explotado, sino también en sentido insurreccional, como grupo portador de intereses y de proyectos liberadores, incompatibles con la sociedad del capitalismo integral.

En otras palabras, el precariado tiene que volver a adquirir el orgullo y la fuerza reivindicativa característicos del proletariado inmortalizado por Pellizza da Volpedo, liberándose de esa vergüenza y de esa desorientación victimista que lo caracterizan hoy en día y que han sido eficazmente representadas por Bartolini en My Fourth Homage. Por consiguiente, es preciso trabajar ante todo culturalmente en la «construcción de una identidad colectiva» [71] del precariado como sujeto que lo único que tiene que perder son sus cadenas y que tiene un mundo por ganar.

Las diversidades y las estratificaciones que caracterizan al precariado en su interior deben pasar a un segundo plano, permitiendo que se constituya y se consolide la unidad de clase, para que esta se convierta en la guía de la emancipación de la sociedad cosificada: al igual que el proletariado, también el precariado, en palabras de Lukács, «no puede liberarse sin suprimir la sociedad de clases como tal» [72], y por consiguiente sin liberar a toda la humanidad de la contradicción del bloque histórico capitalista.

Como recuerda Standing [73], unos obreros precarios chinos escribieron en la puerta de su dormitorio: «Somos gente que no para de vagar, sin un punto de referencia en el mundo. Juntos no hacemos más que trabajar, totalmente ajenos unos a otros». Se trata, a todos los efectos, de una toma de conciencia del precariado global como clase explotada, que vive de su trabajo y que todavía carece de una organización y de una conciencia de clase. La historia del capital absoluto, al igual que la que escribió Marx, sigue escribiéndose con caracteres de sangre y fuego.

En segundo lugar, la lucha tiene que estructurarse como conflicto por la representación. Es decir, es preciso que se instituya una nueva fuerza política, un moderno Príncipe, que sepa establecer, gramscianamente, una «conexión sentimental» con los dominados, que asuma el punto de vista del precariado y de sus intereses, y que politice el conflicto, organizándolo y dirigiéndolo también en la aceptación de las reglas de la democracia parlamentaria; únicamente sobre esas bases podrá producirse una inédita secessio plebis, una «secesión de la plebe» precarizada respecto a los intereses y al modo de pensar de la oligarquía financiera.

Al mismo tiempo, para que pueda instituirse una concordancia entre la nueva formación política y las masas posburguesas, posproletarias y ultraflexibles, es imprescindible la génesis de un nuevo grupo intelectual en antítesis con el clero de los santificadores del orden dominante; un nuevo grupo intelectual que se ponga manos a la obra para derrocar la constelación conceptual del pensamiento único, para recategorizar lo real, y se postule como conciencia infeliz de los derrotados del mundialismo. Tendrá que hacer posible la reverticalización del conflicto (mediante la

demistificación de los falsos conflictos horizontales entre los siervos) y la proyectualidad de una liberación centrada en la desglobalización del imaginario, en la repolitización de la economía, en la reeticización de la sociedad, en la resoberanización del mercado planetario, en la reorientación geopolítica en un sentido no atlantista y en la lucha por la emancipación de los explotados.

La condición ineludible para que pueda producirse la reverticalización del conflicto, con todas sus funciones satélite, es la transformación de la actual rebelión «de las» élites en una nueva rebelión «contra» las élites, protagonizada por una masa precarizada posburguesa y posproletaria finalmente consciente de sí misma y organizada como sujeto antagonista en sí y para sí, capaz de asumir como enfoque perspectivo inmediato la lucha en nombre de la common decency de las capas nacionales-populares, como la denominaba Orwell.

El moderno Príncipe, defensor de la soberanía y del interés nacional-popular, de la relación solidaria comunitaria inter nationes y de la limitación en sentido socialista del mercado con vistas al establecimiento de unas relaciones igualmente libres, tendrá que convertirse en vector de una orientación que, con las gramáticas dominantes, pueda calificarse de «populista»; es decir vector de un programa que vaya en ayuda de las masas de los derrotados del mundialismo (clases trabajadoras y clase media) y no contra ellas, conforme al plan de la oligarquía hegemónica y de su posmoderno clero demófobo de referencia, permanentemente movilizado para glorificar simbólicamente el orden clasista y proteger el sistema globalista de la amenaza del resurgir de posibles populismos, es decir, de una mirada desde abajo, en interés de los de abajo y que aspira a la emancipación de la parte de abajo.

En otras palabras, hacen falta intelectuales que sean portaestandartes de una hegemonía alternativa y que, según la fórmula de Gramsci, se sientan «vinculados orgánicamente a una masa nacional-popular» [74]: los oratores al servicio de la oligarquía financiera se sienten tanto más realizados en su tarea intelectual cuanto más alejados están de las masas populares (diversamente demonizadas como populistas, nacionalistas y xenófobas). Ello pone

de manifiesto que la clase intelectual, académica y periodística ya ha disuelto cualquier vínculo preexistente con la clase trabajadora (ya sea estable o precaria) y con las masas populares de los grupos sociales desclasados por la mundialización, hijos de un Dios menor.

En antítesis con los oratores posmodernos, los nuevos intelectuales tendrán que asumir la perspectiva de liberación de la sociedad y, por consiguiente, la mirada de los dominados; tendrán que actuar en el sentido de la «filología viviente» al que alude Gramsci. Es decir: tendrán que interpretar las necesidades, los sentimientos, las pasiones de ese «texto» vivo y en movimiento que son las multitudes precarizadas y, al mismo tiempo, intentar reformarlas moral e intelectualmente mediante una pedagogía de la emancipación que haga posible su éxodo «molecular» desde la pasividad y la subalternidad hacia un papel activo que las redefina como subjetividad revolucionaria organizada por medio del partido y de los intelectuales. Solo por esa vía será posible acabar con la afonía del Siervo y reconquistar la voz unificada del antagonismo.

Por consiguiente, es necesario decir adiós a la casta sacerdotal de los intelectuales cosmopolitas al servicio del bloque histórico capitalista y alejados de las exigencias de pueblo, y avanzar, de nuevo en palabras de Gramsci, con vistas a la «creación de una nueva clase intelectual» [75]: una clase que, a través de la conexión sentimental con las masas y de una clara vocación nacional-popular, está llamada a organizar la subjetividad revolucionaria y la conciencia cultural y política, y a conectar entre sí al partido y al pueblo, al moderno Príncipe y a los dominados.

De ahí se desprende la exigencia vital de la creación de una nueva cultura que, a una distancia de seguridad de la «soberbia de los doctos» estigmatizada por Giambattista Vico, sepa hegemonizar a las masas y confluir en la nueva forma de una visión compartida y desde abajo, y sea capaz de fomentar el rescate del Siervo, ante todo en el plano inmaterial del imaginario, dándole la vuelta a los mapas categoriales impuestos desde arriba y con los que se orienta actualmente. En palabras de los Cuadernos de la cárcel, la creación de una nueva cultura es, por su propia esencia, la socialización de las nuevas visiones del mundo, una socialización adecuada para que esas visiones se postulen como «base de acciones vitales» para una

masa unificada en su conciencia y, por consiguiente, capaz de pensar unitariamente lo existente y de actuar prácticamente en sus espacios:

Crear una nueva cultura no solo significa hacer individualmente descubrimientos «originales», significa también y especialmente divulgar críticamente unas verdades ya descubiertas, «socializarlas» por así decirlo, y por consiguiente conseguir que se conviertan en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Llevar a una masa de hombres a pensar coherentemente y en modo unitario el presente real es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el hallazgo por parte de un «genio» filosófico de una nueva verdad que no sea más que el patrimonio de pequeños grupos intelectuales [76].

El conflicto entre Capital y Trabajo en el marco del Estado soberano nacional con primacía de la política sobre la economía tendrá que volver a ser el punto de enfoque alrededor del que se organicen las armas de la crítica, a fin de elaborar una nueva teoría revolucionaria que, más allá de las tradicionales y ya inservibles categorías topológicas de derecha e izquierda, asuma como su orientación teleológica la emancipación de la sociedad y su redefinición democrática en unas formas éticas y solidarias basadas en las libres individualidades comunitarias. El interés nacional del Trabajo y del Siervo nacional-popular deberá contraponerse frontalmente al interés global-elitario del Capital y del Señor mundialista.

En efecto, con el tránsito al turbocapitalismo absoluto y posdialéctico, se ha verificado un cambio en la geometría espacial de la política. La antigua dicotomía topográfica que expresaba la oposición entre derecha e izquierda se ha agotado; y, en su lugar, ha aparecido la nueva antítesis ente abajo y arriba, entre Siervo nacional-popular y Señor mundialista. Si el arriba del Señor es de izquierdas por sus valores (mundialismo, libertinismo, radicalismo libertario, desplazamientos no-border) y de derechas por sus ideas (competitivismo, deregulation, privatización, despolitización), el

abajo del Siervo debería ser su antítesis: es decir debería asumir unos valores de derechas (arraigo, patria, honor, lealtad, trascendencia, familia, eticidad) y unas ideas de izquierdas (emancipación, derechos sociales, igual libertad material y formal, dignidad del trabajo, socialismo democrático en la producción y en el reparto).

La repolitización del conflicto vertical entre Siervo y Señor, momento imprescindible para el regreso a una lucha bilateral que deje atrás la forma actual de la masacre de clase en sentido único, no puede producirse hasta que no se constituya un partido que asuma como orientación la defensa de los intereses del precariado y, por consiguiente, una oposición incondicional tanto a las políticas de la élite globalista como a las gramáticas de la ortodoxia dominante.

La superación de la contradicción solo puede alcanzarse por la vía política, y más exactamente por medio de una subjetividad consciente organizada y guiada por un partido que sepa ampliar gradualmente su hegemonía cultural y política, una tarea que se verá favorecida por una nueva clase intelectual capaz de cartografiar alternativamente el accidentado territorio del cuadro posterior a 1989. Así pues, la lucha debe ser una lucha política por la hegemonía y, rectius, por una hegemonía contraria a la que, en forma de violencia simbólica, están ejerciendo la élite liberal-libertaria y sus oratores sin oposición digna de mencionar.

El moderno Príncipe, es decir el precariado organizado como fuerza política, tendrá que guiar y organizar el antagonismo, reverticalizando el conflicto y recomponiendo la unidad de clase mediante la agregación de los nuevos pobres y de los nuevos explotados, para poner en primer plano la lucha contra el capital y por el trabajo, por los derechos sociales y por la socialización de la acumulación. El anticapitalismo, la desglobalización real y del imaginario, la resoberanización del plano liso y desregulado del mercado planetario, la reorientación geopolítica en sentido antiatlantista, el rechazo del nuevo paradigma antropológico del individuo desarraigado, deseticizado, migrante y sin derechos, tendrán que postularse como elementos irrenunciables de la nueva indocilidad razonada y del espíritu de escisión de los oprimidos

organizados en forma de partido.

Así pues, en el moderno Príncipe, tendrá que volver a producirse la alianza entre la conciencia infeliz y la lucha por el reconocimiento del trabajo, entre la humanidad pensante y la humanidad doliente, a fin de que los disensos vayan organizándose en la forma del «gran disenso» contra la civilización de consumo y en nombre de una democracia plenamente realizada entre individuos libres e iguales. La repolitización de la clase precaria resulta particularmente difícil no solo debido a que en la actualidad carece de conciencia, sino también en razón de que los precarios, considerados de manera individual, demuestran ser estructuralmente personas poco atentas o indiferentes a las cuestiones públicas y políticas.

Esa desatención se explica en parte por la desafección general que sienten respecto a una política que no les representa (por culpa de la traición de las tradicionales fuerzas del cuadrante izquierdo), y en parte por una razón que obedece a su propia condición y que, una vez más, es todo menos neutral. Obligados a buscar una y otra vez una posible contratación, absorbidos por las interminables entrevistas de trabajo y por el envío de currículos, a los precarios les falta el tiempo necesario para ocuparse de la política. Debido a lo limitado de su ciudadanía, son por eso mismo una clase despolitizada, además de carente de conciencia: también en ese aspecto se manifiesta la subalternidad del precariado en la relación de clase.

Y el tercer momento de la lucha será por la transformación operativa de las relaciones de fuerzas reales, marcando el tránsito modal a una nueva forma de producir, liberada de clasismo, y que cabría calificar de modo comunitarista de producción, que debe entenderse en sentido del comunitarismo cosmopolita y no clasista que mencionábamos anteriormente.

Como en el caso del proletariado, también para el precariado la liberación de la explotación coincide con su propia desaparición como clase y, por tanto, necesariamente, con la superación del modo capitalista de producción. No hay reformismo capaz de superar —y no solo de mitigar pro tempore— esa contradicción en movimiento que nunca ha dejado de ser el capital. La lucha por la superación del precariado es, al mismo tiempo, una lucha por la

eliminación de la contradicción que lo engendró y que lo reproduce día a día. Las luchas del precariado, una vez que llegue al estatus de la para-sí-dad, serán por eso mismo el vector de la emancipación universal de la humanidad, su liberación del despiadado clasismo global orwellianamente denominado «libre mercado».

En ese sentido, los precarios no son ni víctimas ni héroes. Son, simplemente, la clase en sí pero todavía no para sí que, heredando la tarea incumplida del proletariado, podrá liderar el movimiento de superación revolucionaria del modo capitalista de producción y, por consiguiente, la emancipación universal de la humanidad del monoteísmo idólatra del mercado. En palabras de Hegel, «lo esencial es seguir siendo fieles a nuestro propósito» [77], sin traicionar la pasión duradera del sueño de una cosa y sin refluir hacia las pobladas filas de los arrepentidos, de los desencantados y de los reconciliados.

10.9. Siete minutos. La fuerza de decir no

Los explotadores lo llaman un crimen.

Pero nosotros sabemos

que es el final de los crímenes.

No es una locura, sino

el final de la locura.

No es el caos

sino el orden.

Es lo sencillo

que es difícil de hacer [57] .

B. BRECHT, Elogio del comunismo

En la gestión unívoca de la lucha de clases después de 1989, la élite neofeudal que constituye el polo del Señor liberal-libertario no vuelve a quedarse con todo de una vez. Si lo hiciera, el dispositivo en curso llamaría inmediatamente la atención sobre sí mismo: todos comprenderían fácilmente la esencia de la condición neoliberal que estamos sufriendo en nuestras carnes. Quedaría universalmente claro que nuestra era es la era de una rebelión de las élites desarraigadas y de una masacre de clases llevada a cabo meticulosamente.

Además, saltaría a la vista que los que son aclamados como desafíos de la competitividad global y como procesos de flexibilidad

neutrales, cuando no universalmente beneficiosos, coinciden en realidad con momentos internos de una dinámica en sí misma coherente de redefinición del conflicto de clases y, por consiguiente, de ofensiva del Señor competitivista en perjuicio de los trabajadores y de erosión lineal de los derechos y de las conquistas sociales.

Por ello, la tarea de sustracción avanza con una continuidad lenta y aplicada: un poco cada vez, un derecho tras otro, una conquista tras otra, conforme a un ritmo jalonado por compases de espera temporales, que sin embargo, sin llegar a implicar nunca una inversión real de la tendencia, simplemente crean la ilusión de la inexistencia del movimiento unidireccional con el que nos lo están arrebatando todo, haciendo que parezcan privilegios lo que hasta ayer eran derechos. Y de esa forma, paso a paso, vuelven a obligarnos a retroceder, sin dejarnos nada: hacen que resulte plausible lo inimaginable, que las decisiones políticas parezcan sistémicas y necesarias, e irreversibles los desarrollos históricos gestionados por los oligarcas del mundialismo en su beneficio exclusivo.

Además de la gradualidad con la que opera la eliminación preordenada de las conquistas y la replebeyización de la clase dominada, la astucia de la razón capitalista reside en que ha llevado a su culminación ese proceso entre las fuerzas del cuadrante izquierdo del electorado, unas fuerzas que mientras tanto han pasado —en una traición integral a la letra y al espíritu de Marx y de Gramsci— de la lucha contra el capital a la lucha por el capital. La actual «carnicería social», que podría representarse con la máxima fuerza expresiva con el Guernica de Picasso, bajo el estandarte del irrefutable dogma de la spending review, de los recortes de los derechos y de los salarios, se aprovecha de que, sobre el mandil rojo de las izquierdas resultan menos visibles las salpicaduras de sangre de los trabajadores y de los jubilados, de los precarios y de los parados. Si el comunismo de Marx y de Gramsci es intrínsecamente incompatible con la explotación clasista, las políticas de la libertaria new left posmarxista no solo son compatibles con ella, sino que probablemente son su justificación práctica en beneficio de la Derecha del Dinero liberal.

Como sabemos, esta es, sucintamente relatada, la historia del viejo

continente desde 1989 hasta hoy. Y así la cuenta también Stefano Massini en su texto teatral 7 minuti. Consiglio di fabbrica [Siete minutos, comité de fábrica] (2015), con el que los asuntos del trabajo y de lo social han vuelto con fuerza a los escenarios tras un largo olvido, no precisamente neutral. Una antigua y gloriosa empresa textil francesa es adquirida por una multinacional. Las obreras temen que haya cambios funestos, en consonancia con las nuevas tendencias a deslocalizar y a reducir personal. Y, por el contrario, la empresa es próspera y no tiene intención de mandar a su casa a ninguna trabajadora. Así pues, da la impresión de que se ha evitado la tragedia y que se puede dar un suspiro de alivio: todo seguirá como siempre.

Sin embargo, Blanche, la trabajadora más veterana y sabia, la mujer que, en calidad de representante de la parte obrera, se pasa horas y horas discutiendo las condiciones de la transmisión de la propiedad con los dueños —con las «corbatas», como los apodan las trabajadoras— plantea una serie de dudas e insta a las demás a reflexionar antes de cantar victoria. A simple vista —observa Blanche— parece que el poder es suave y flexible, incluso condescendiente, casi como si deseara que fueran las trabajadoras las que corrieran festivamente a su encuentro: «Durante todas esas horas yo no puedo mencionaros ni una discusión, ni un puñetazo encima de la mesa, ni un solo tono de voz que no fuera una caricia, ¿me explico?» [78].

Y a pesar de todo, en el acuerdo hay una pequeña cláusula, en apariencia insignificante, que la nueva propiedad quiere que firme el Comité de fábrica; una cláusula que suscita un acalorado debate entre las trabajadoras. No se contempla ningún despido, pero todas ellas tendrán que aceptar una reducción de siete minutos en su pausa diaria para almorzar. Parece una nimiedad, y aparentemente Blanche es la única que abriga unas suspicacias que a las demás trabajadoras se les antojan risibles por unanimidad. De buenas a primeras, todas quieren aceptar el nuevo convenio, sin tener en cuenta la cláusula que incluye. Para ellas lo importante es que no se produzcan los temidos despidos. Los siete minutos diarios menos en la pausa para almorzar parecen insignificantes teniendo en cuenta que la plantilla queda a salvo del riesgo de despidos.

Pero he aquí que Blanche plantea la duda decisiva y, con ella, el debate entre las obreras: «¿Y si perdiéramos nuestro trabajo al demostrarles que cedemos, como si nada, poquito a poquito? ¿A golpe de siete minutos...?» [79]. En resumen —sugiere Blanche— en el fondo podría tratarse de una trampa insidiosa, con la que las «corbatas» quieren sondear la disponibilidad de las trabajadoras a ceder sin que haga ninguna falta, a renunciar a sus derechos simplemente porque así lo quieren los empleadores. Puede que los nuevos señores no despidan a las trabajadoras, pero aspiran a privarlas gradualmente, a golpe de siete minutos, de sus derechos fundamentales.

Siguiendo el modelo de Doce hombres sin piedad (1957), donde el abogado induce a razonar y consigue que cambien de idea todos los miembros del jurado, la continuación de 7 minuti asume la forma de un intenso debate con el que Blanche intenta convencer a sus compañeras de que no acepten ese convenio así como así. Intenta despertar en ellas esa conciencia opositiva y esa capacidad de decir no que parecen haber perdido, pues están dispuestas a aceptar cualquier cosa con tal de que no las despidan.

¿Por qué extraña razón, si la empresa es tan próspera, es preciso renunciar a esos siete minutos diarios? ¿Por qué motivo tendríamos que ser generosas con la parte que, tanto en el pasado como ahora, nunca lo ha sido con nosotras, es más, que sigue demostrando estar dispuesta a exprimir sin medida a las trabajadoras? El poder —argumenta Blanche— aspira a rentabilizar al máximo la mano de obra, y así gana más allá de cualquier límite, pero encima quiere sondear hasta qué punto el «material humano» está dispuesto a ceder derechos incluso sin necesidad alguna. Moldea la conciencia de las obreras y consigue que sean más dóciles y sumisas, que estén dispuestas a colaborar con su propio sojuzgamiento. «¿Por qué», pregunta Blanche, «siempre tengo la sensación de que tenemos que dar las gracias?» [80]. ¿Por qué, en otras palabras, los derechos del trabajo se perciben como regalos susceptibles de revocación?

El secreto que permite que las «corbatas» siempre se salgan con la suya es indefectiblemente el mismo. Afirmando una y otra vez que el momento es difícil y que la crisis está causando estragos por doquier, los directivos inducen a las trabajadoras, a través de la

supuesta emergencia del contexto, a aceptar como necesidades ineludibles lo que en realidad son decisiones políticas muy concretas en el conflicto de clases; unas decisiones políticas que, indefectiblemente, ocasionan un perjuicio al Siervo y benefician al Señor.

La incapacidad de las trabajadoras a la hora de oponerse, su disposición a aceptar las decisiones patronales sin negociación alguna, induce al polo de los empleadores a ir siempre más allá en sus exigencias. El capital no se detiene más que cuando encuentra su límite en la resistencia humana. Las fórmulas rituales que encabezan las cartas que reciben las trabajadoras («querida Blanche», «querida Rachel», «querida Sophie») disimulan la violencia económica con la que las «corbatas», en nombre del aumento desmedido del valor, consolidan cada vez más el sojuzgamiento y la explotación de las trabajadoras, aprovechándose de su incapacidad de resistir y de establecer unos límites infranqueables.

De ahí la conclusión, seca y resuelta, de Blanche. Hay que rechazar el convenio, «no por los siete minutos. Por lo que representan» [81]. De esa forma, las «corbatas» comprenderían que las trabajadoras no están dispuestas a aceptar cualquier cosa y, al mismo tiempo, que son conscientes de las verdaderas relaciones de fuerzas y tienen capacidad opositiva. Comprenderían que el Siervo no está dispuesto a sufrir en silencio las ofensivas por parte de las lógicas del beneficio.

Y más teniendo en cuenta que esos siete minutos diarios son, de por sí, poca cosa, pero multiplicados por todas las trabajadoras y por todos los días del mes, acabarían sumando cientos de horas de trabajo regaladas al capital, sin que por otra parte haya necesidad alguna. De esa forma, es como si en la empresa entraran a trabajar nuevas obreras no retribuidas ni contratadas, sino, por así decirlo, «regaladas» por las propias trabajadoras, que se han plegado hasta tal punto a las lógicas del dominio que encima se sienten obligadas a dar las gracias a los dueños por no haber sido despedidas.

Sin embargo, después de estas concesiones y estos regalos, las «corbatas» —argumenta Blanche— podrán perfectamente afirmar que hay exceso de plantilla y, por consiguiente, proceder además al

despido de las trabajadoras de la empresa. De todas esas consideraciones se desprende que siete minutos no son solo siete minutos. Representan mucho más. Está en juego la dignidad del trabajo, pero también la capacidad de disentir frente al gran consenso en el que se basa el orden del poder: «Si decimos que no», explica Blanche, «les demostramos que no estamos dispuestas a permitir que nos aplasten, que no les concedemos ni siquiera siete minutos, si esos siete minutos son nuestros» [82].

Decir que no significa, para Blanche, reivindicar su dignidad, mostrar su capacidad de defender los derechos y las conquistas, poner freno a un movimiento que, una vez puesto en marcha, conduciría inexorablemente a la paulatina expropiación completa de los derechos laborales. Tras las vacilaciones iniciales, las demás trabajadoras empiezan a comprender poco a poco el peso real de lo que está en juego.

Rachel se da cuenta: ceder esos siete minutos es una equivocación, y es un error que afecta no solo a las obreras de la empresa, sino «a todos los que trabajan, dentro y fuera de aquí» [83]. En otras palabras, es un error que tiene que ver con la condición de los trabajadores en general, con el Siervo como sujeto sociopolítico del conflicto de clases. Así pues, oponerse a la nueva cláusula del convenio se convierte en un gesto que trasciende la situación de la fábrica francesa donde trabajan Blanche y sus compañeras. Es una reivindicación en nombre de la clase-que-vive-del-trabajo, un acto en nombre y en defensa del Siervo consciente de sí mismo. Por esa vía, a partir de la fábrica donde debaten las trabajadoras, va madurando poco a poco una conciencia de clase, la conciencia del Siervo como sujeto unitario, cuyos intereses chocan estructuralmente con los intereses del polo opuesto.

En la narración de Massini, junto al movimiento de adquisición de conciencia, mediado por la constatación del conflicto, también hay espacio para la representación de otras figuras conceptuales cruciales en el actual escenario post-1989. Hay, por ejemplo, quien no tiene constancia del conflicto y no tiene intención de seguir a Blanche porque advierte en sus palabras un puro alarmismo injustificado («¿tiene que haber forzosamente un precipicio a diez pasos?») [84]: la falta de comprensión de la relación de fuerzas y de su

asimetría induce al Siervo a aceptar sus cadenas y a despachar por considerarla «conspiratoria» cualquier instancia crítica y demistificadora que no acepte el relato hegemónico.

En el texto de Massini también aparece, de una forma en absoluto marginal, el tema de los migrantes como ejército industrial de reserva. Una joven trabajadora de la fábrica, que ha venido huyendo de África, está dispuesta a firmar el convenio sean cuales sean sus cláusulas: en efecto, a ella le basta con poder quedarse en Francia en una situación que, pese a la explotación que la caracteriza, le parece preferible a la condición a la que estaba condenada antes en la otra orilla del Mediterráneo.

La obra concluye cuando la votación acaba en un empate. La mitad de las trabajadoras, con Blanche, no quiere aceptar el nuevo convenio. En cambio, la otra mitad está dispuesta a firmarlo. Solo falta un voto, el de Sophie: de ella depende el resultado final. Pero, justo cuando Sophie está a punto de comunicar su decisión, baja el telón, como para subrayar que el final de esta historia, que también es la nuestra, aún está por escribir. La lucha de Blanche y de sus compañeras es también nuestra lucha. Su eventual capacidad de oponerse, de no renunciar ni siquiera a siete minutos, de organizarse, de perseguir el sueño hecho realidad de un mañana alternativo puede ser también la nuestra.

Es una lucha que, siguiendo con Lukács, «la perspectiva de una reconquista de relaciones no cosificadas entre los hombres y entre los hombres y la naturaleza» [85] tiene que articularse de forma que se combinen los dos momentos del «gran disenso», frente al fanatismo económico y al orden de la condición neoliberal, y los pequeños disensos cotidianos que, como el de los siete minutos de Blanche y de sus compañeras, sean capaces de poner concretamente freno a la invasividad del mercado y al fundamentalismo de la economía librecambista, estableciendo unos límites concretos y organizando la conciencia opositiva del Siervo.

De nuestra capacidad de luchar y de organizar el disenso dependen la posibilidad de poner coto al capital y el eventual derrocamiento de un mundo centrado en el plusvalor y en la explotación de la vida sin más. El hecho de que ello implique tanto el «esfuerzo del concepto» del desmontaje de los cadáveres conceptuales y del

aparato categorial dominante, como el esfuerzo de organizar una subjetividad antagonista, no debe suponer un argumento a favor de la desmovilización del desencanto, a favor del pesimismo de la voluntad y de la reconciliación resignada: en palabras de la Fenomenología del espíritu, «hay que aguantar a lo largo y prolijo de ese camino» [86], excavando con esmero y continuidad «molecular», como el topo de hegeliana memoria.

Hacen falta, hoy más que nunca, nuevas miradas sobre lo real, pero también nuevas miradas que se reflejen en las de los demás, como en los espacios de la fábrica donde debaten Blanche y sus compañeras: la lucha y la resistencia son posibles solo donde se da el reconocimiento de una condición común que exige una solución. En palabras de Fortini, «quien tiene compañeros no morirá».

Solo hay esperanza mientras se siga luchando. Es cierto que el que lucha puede perder. Sin embargo, los que no luchan están derrotados de partida [87]: ceux qui vivent, ce sont ceux qui luttent [88]. La lucha animada por la crítica como cerebro de la pasión tiene que volver a perimetrar los espacios, ante todo ideales, de una realidad liberada de la miseria de un presente donde todo tiene un precio y ya nada tiene valor. Entonces vuelven a resonar las palabras de Heráclito (DK, 22 B85): «Es arduo combatir contra la pasión del corazón, porque lo que quiere lo compra pagando con la vida».

■

50 Las uvas de la ira, cit., p. 232 (N. del T.) .

51 Traducción del alemán de J. Munárriz (N. del T.) .

52 Para que los ciudadanos no corran a las armas (N. del T.) .

53 La ideología alemana, cit., pp. 50-51 (N. del T.) .

54 Periodista y escritor italiano (1882-1982); su juego de palabras intraducible tiene que ver con la expresión «darla a bere [a qualcuno]», que significa «conseguir que [alguien] se trague» —literalmente «se beba»— una patraña (N. del T.) .

55 Es una expresión peyorativa utilizada por la prensa conservadora y por la propaganda fascista, y se refiere a los años 1919-1920, cuando Italia asistió a una larga serie de luchas obreras y campesinas (N. del T.) .

56 Del Yo como principio de la filosofía, trad. I. Giner y F. Pérez, Madrid, Trotta, 2004, p. 66 (N. del T.) .

57 Traducción del alemán de J. Munárriz (N. del T.) .

NOTAS

1. Vacías plazas, descorazonados talleres

[1] El capital I, ed. P. Scaron, Ciudad de México, Siglo XXI, 2009, p. 947.

[2] Cfr. S. Contarini y L. Marsi (eds.), Précariat. Pour une critique de la société de la précarité, 2014 [Precariato. Forme e critica della condizione precaria, Verona, Ombre corte, 2015, p. 8].

[3] G. Lukács, Historia y conciencia de clase, 2 vols., trad. M. Sacristán, SARPE, 1984, II, p. 250.

[4] La expresión es de E. Orso, Alienazioni e uomo precario, Pistoia, Petite Plaisance, 2011.

2. Memorias de clase

[1] Remitimos al lector a nuestro Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo, Milán, Bompiani, 2012, y a C. Preve, Storia dell'etica, Pistoia, Petite Plaisance, 2007.

[2] Véase C. Preve, Un secolo di marxismo. Idee e ideologie, Pistoia, CRT, 2003, pp. 55-71.

[3] J. G. Fichte, Doctrina de la ciencia 1811, trad. A. Ciria, Tres Cantos, Akal, 2000.

[4] Hemos examinado este asunto en Idealismo e prassi. Fichte, Marx

e Gentile, Génova, Il Melangolo, 2013.

[5] G. W. F. Hegel, Escritos de juventud, trad. Z. Szankay y J. M. Ripalda, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 401.

[6] Véase M. Jay, Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas, Los Ángeles, University of California Press, 1984.

[7] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 130.

[8] A. Gramsci, Quaderni del carcere, ed. crítica del Istituto Gramsci, ed. V. Gerratana, Turín, Einaudi, 1975, XXIV, § 2, p. 2268.

[9] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 89.

[10] Ibíd., p. 84.

[11] Ibíd., p. 85.

[12] Ibíd., p. 79.

[13] Ibíd., p. 103.

[14] Ibíd., p. 130.

[15] Ibíd., p. 76.

[16] El capital I, cit., p. 93.

[17] Ibíd.

[18] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I p. 118.

[19] Ibíd., p. 119.

[20] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., II (XVIII), § 18, p. 1416.

[21] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 88.

[22] G. W. F. Hegel, Werke, Berlín, Duncker und Humblot, 1832-1845, XII, p. 207.

[23] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 87.

[24] K. Marx, Miseria de la filosofía, ed. Martí Soler, Madrid, Siglo XXI, 1970, p 66.

[25] El capital III, ed. P. Scaron, Tres Cantos, Siglo XXI, 2017.

[26] Ibíd., p. 274.

[27] El capital I, cit., p. 187.

[28] Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 128.

[29] Ibíd., cit., II, p. 155.

[30] Cfr. R. W. Cox, Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History, Nueva York, Columbia University Press, 1987.

[31] Véase R. Rizza, «Trasformazioni del lavoro, nuove forme di precarizzazione lavorativa e politiche di welfare: alcune riflessioni preliminari», en Sociologia del lavoro, n.º 78-79 (2000), pp. 13-27.

[32] Remitimos al lector a nuestro estudio Il futuro è nostro. Filosofia dell'azione, Milán, Bompiani, 2014.

[33] K. Marx y F. Engels, La ideología alemana, trad. W. Roces, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 39.

[34] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, ed. G. Lasson, Hamburgo, Meiner, 1975, p. 862.

[35] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1825-1826 [trad. y ed. E. Codignola y G. Sanna, Lezioni sulla storia della filosofia, 3 vols. en 4 tomos, Florencia, La Nuova Italia, 1983-1985, III, 1, p. 138].

[36] Ibíd., p. 905.

[37] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., p. 125.

[38] Ibíd., p. 184.

[39] Cfr. T. Bautz, Hegels Lehre von der Weltgeschichte. Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie, Múnich, Fink, 1988.

[40] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., p. 906.

[41] El capital I, cit., p. 93.

[42] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., II, p. 18.

[43] L. Bazzicalupo, Dispositivi e soggettivazioni, Milán, Mimesis, 2013.

[44] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., II p. 16.

[45] Cfr. A. Gramsci, Scritti giovanili (1914-1918), Turín, Einaudi, 1958, pp. 327-328.

[46] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., p. 298. Cfr. M. Moneti, «La nozione di lavoro in Hegel. Contenuti tematici e collocazione sistematica», en Verifiche, n.º 1-2/ 3-4 (2000), pp. 28-58, 163-194.

[47] Esto es lo que dice S. Chignola en el prefacio a C. L. R. James, I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco, Roma, DeriveApprodi, 2006; trad. it. de The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution, 1938: «El apartado sobre siervo y amo de la Fenomenología asume la Revolución de Santo Domingo» (p. 7) [Los jacobinos negros: Toussaint Louverture y la revolución de Haití, Madrid, Turner, 2003]. Cfr. también E. Alessandroni, Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione, Milán, Mimesis, 2017, pp. 73-74; S. Buck-Morss, Hegel, Haiti, and Universal History , Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.

[48] G. W. F. Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, ed. R. Valls Plana, Madrid, Abada, 2017 p. 751.

[49] Ibíd.

[50] Hemos insistido más por extenso sobre esta cuestión en Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario, Bompiani, Milán, 2009.

[51] Hemos insistido ampliamente en ello en nuestro Minima Mercatalia. Filosofia e capitalismo, cit., cap IV, al que remitimos al lector.

[52] Cfr. C. Preve, Elogio del comunitarismo, Nápoles, Controcorrente, 2006, pp. 99 ss.

[53] Cfr. Preve, Storia dell'etica, cit., pp. 92 ss.

[54] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., pp. 115-116.

[55] K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie: «El capital mismo es la contradicción en proceso», Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, trad. Pedro Scaron, 2 vols., Ciudad de México, Siglo XXI, 2007, II, p. 229.

[56] Cfr. K. Marx y F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei, 1848, Manifiesto comunista, trad. y ed. Pedro Ribas, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

[57] Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia, Saonara, Il Prato, 2007.

[58] El capital I, cit., p. 918.

[59] Ibíd.

[60] Ibíd., p. 950.

[61] Ibíd., p. 922.

[62] Ibíd.

[63] Ibíd.

[64] Cfr. M. Foucault, Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976), 1997 [Bisogna difendere la società, Milán, Feltrinelli, 2010, p. 40].

[65] Ibíd., p. 218.

[66] El capital I, cit., p. 922.

[67] Ibíd.

[68] Ibíd., p. 952.

[69] Ibíd., p. 823.

[70] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 468.

[71] Marx, El capital I, cit., p. 958.

[72] Ibíd., p. 626.

[73] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., II, p. 307.

[74] Ibíd.

[75] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 426.

[76] Marx, El capital II, cit, p. 50.

[77] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 472.

[78] Marx, El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito), ed. P. Scaron, Ciudad de México, Siglo XXI, 2009, p. 70.

[79] Marx, El capital I, cit., p. 703.

[80] Ibíd., p. 705.

[81] Ibíd.

[82] Ibíd., pp. 711-712.

[83] Ibíd., p. 634.

[84] Ibíd., p. 633.

[85] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 423.

[86] Ibíd.

[87] Ibíd.

[88] Ibíd.

[89] El capital III, cit., p. 1003.

[90] Ibíd.

[91] Ibíd.

[92] Cfr. E. O. Wright, Understanding Class, Londres, Verso, 2015 [Comprender las clases sociales, Tres Cantos, Akal, 2018].

[93] Cfr. S. Ossowski, Struktura klasowa w społecznej świadomości, 1957 [trad. y ed. B. Bravo, Struttura di classe e coscienza sociale, Turín, Einaudi, 1971; Estructura de clases y conciencia social, Barcelona, Edicions 62, 1969].

[94] Marx, Miseria de la filosofia, cit., p. 119.

[95] Ibíd.

[96] Ibíd.

[97] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 152.

[98] Ibíd., p. 91.

[99] Marx, Miseria de la filosofía, cit., p. 120.

[100] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., II, p. 223.

[101] Ibíd., I, p. 158.

[102] K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Vorwort zur Zweiten Ausgabe, 1869 [trad. y ed. P. Togliatti, Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte, Roma, Editori Riuniti, 2001, p. 199].

[103] Marx, Miseria de la filosofía, cit., p. 120.

[104] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 161.

[105] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., X (XXXIII), § 7, p. 1224.

[106] Dice Hegel en la Enciclopedia: «La idea se hace patente como el pensar simplemente idéntico a sí mismo y este se hace patente igualmente como si la actividad de ponerse ante sí para ser como sí y, en este otro, estar solo cabe sí. Por ello la ciencia se divide en tres partes: I) La lógica, ciencia de la idea en sí y para sí [Idee an sich und für sich]. II) La filosofía de la naturaleza, como la ciencia de la idea en su ser-otro [Anderssein]. III) La filosofía del espíritu, como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser-otro» (Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, cit., § 18, p. 151).

[107] Marx, Miseria de la filosofía, cit., p. 120.

[108] Cfr. S. Mercier-Josa, Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans le manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach, París, Klincksieck, 1986.

[109] Marx, Miseria de la filosofía, cit., p. 78.

[110] Marx y Engels, Manifiesto comunista, cit., p. 54.

[111] Marx, El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito), cit., p. 56.

[112] Marx y Engels, Manifiesto Comunista, cit, p. 52.

[113] Ibíd.

[114] Ibíd.

[115] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 141.

[116] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., X (XXXIII), § 41, p. 1320.

[117] Ibíd., § 6, p. 857.

[118] E. P. Thompson, The Making of the English Working Class, 1963 [trad. y ed. B. Maffi, Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra, 2 vols., Milán, il Saggiatore, 1969, I, p. 151; La formación de la clase obrera en Inglaterra, Barcelona, Crítica, 1989].

[119] Ibíd., p. 13.

[120] Ibíd., p. 9.

[121] Ibíd., II, p. 412.

[122] Ibíd.

[123] Ibíd.

[124] Ibíd.

[125] Ibíd.

[126] Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 161.

[127] Cfr. ibíd., p. 118.

3. Proletariado 2.0. La precarización de las masas

[1] Remitimos al lector a nuestro Minima mercatalia, cit., cap. V.

[2] Cfr. M. Magatti y G. Fullin (eds.), Percorsi di lavoro flessibile, Roma, Carocci, 2002.

[3] Cfr. M. Revelli, «La lotta di classe esiste e l'hanno vinta i ricchi». Vero!, Roma-Bari, Laterza, 2014 [La lucha de clases existe... ¡y la han ganado los ricos!, Madrid, Alianza, 2014]; L. Gallino, La lotta di classe dopo la lotta di classe, entrevista y ed. P. Borgna, Roma-Bari, Laterza, 2012.

[4] Cfr. B. Stiegler, Pour une nouvelle critique de l'économie politique, París, Galilée, 2009.

[5] Cfr. D. Losurdo, La lotta di classe. Una storia politica e filosofica, Roma-Bari, Laterza, 2013 [La lucha de clases: una historia política y filosófica, Vilassar de Dalt, Ediciones de Intervención Cultural, 2014].

[6] W. K. Carroll y C. Carson, «The Network of Global Corporations and Elite Policy Groups: A Structure for Transnational Capitalist Class Formation?», Global Networks, n.º 1 (2003), pp. 29-57.

[7] W. Röpke, Jenseits von Angebot und Nachfrage, 1958 [Al di là dell'offerta e della domanda, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 290-291; Más allá de la oferta y la demanda, Madrid, Unión Editorial, 1996].

[8] Cfr. Orso, Alienazioni e uomo precario, cit., p. 73.

[9] Cfr. M. Franzini y M. Pianta, Disuguaglianze. Quante sono, come combatterle, Roma-Bari, Laterza, 2016.

[10] Marx y Engels, Manifiesto comunista, cit., p. 49.

[11] Cfr. W. I. Robinson, A Theory of Global Capitalism: Production, Class and State in a Transnational World, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

[12] Cfr. M. Della Luna, Oligarchia per popoli superflui. L'ingegneria sociale della decrescita infelice, Roma, Koinè, 2010.

[13] Cfr. A. Bilbao, Obreros y ciudadanos. La desestructuración de la clase obrera, Madrid, Trotta, 1993.

[14] G. Standing, The Precariat: The New Dangerous Class, 201 [trad. y ed. F. Barbera, Precari. La nuova classe esplosiva, Bolonia, il Mulino, 2012, p. 13; El precariado: una nueva clase social, Barcelona, Pasado y Presente, 2012].

[15] G. Lukács, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, 1948 [trad. y ed. R. Solmi, Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica, 2 vols., Turín, Einaudi, 1960, II, p. 559; El joven Hegel y el problema de la sociedad capitalista, Barcelona, Grijalbo, 1970].

[16] Cfr. M. Bresson, Sociologie de la précarité, París, Colin, 2007.

[17] Remitimos de nuevo al lector a nuestro Minima mercatalia, cit., cap. III.

[18] L. Boltanski y È. Chiapello, Le nouvel esprit du capitalisme, 1999 [Il nuovo spirito del capitalismo, Milán, Mimesis, 2014, pp. 285 ss.; El nuevo espíritu del capitalismo, Tres Cantos, Akal, 2019].

[19] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 275.

[20] Cfr. M. Heidegger, «Die Frage nach der Technik», 1953, en Vorträge und Aufsätze, 1954 [trad. y ed. G. Vattimo, «La questione della tecnica», en Saggi e discorsi, Milán, Mursia, 1991, pp. 63-66].

[21] Cfr. A. Ferracuti, Le risorse umane, Milán, Feltrinelli, 2006 [Los recursos humanos, San Sebastián, Meettok, 2008].

[22] Cfr. G. Becker, Human Capital, 1964 [Il capitale umano, Roma-Bari, Laterza, 2008; en particular pp. 3-31 y 313-315; El capital humano, Madrid, Alianza, 1983].

[23] Cfr. P. Bourdieu, «L'essence du néolibéralisme», Le Monde Diplomatique, marzo de 1998.

[24] Cfr. el certero M. Revelli, Poveri, noi, Turín, Einaudi, 2010.

[25] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., X, § 33, p. 1279.

[26] Cfr. R. Bellofiore, La crisi capitalistica, la barbarie che avanza, Trieste, Asterios, 2012, p. 49.

[27] Cfr. R. Castel, L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?, 2003; L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?, Turín, Einaudi, 2004.

[28] Cfr. M. Paci, Nuovi lavori, nuovo welfare. Sicurezza e libertà nella società attiva, Bolonia, il Mulino, 2005.

[29] Cfr. F. Fukuyama, The End of History and the Last Man, 1992 [trad. y ed. D. Ceni, La fine della storia e l'ultimo uomo, Milán, Rizzoli, 1992; El fin de la historia y el último hombre, Barcelona, Planeta, 1996].

[30] Cfr. C. Lasch, The Revolt of the Elites: And the Betrayal of Democracy, 1995 [trad. y ed. C. Oliva, La ribellione delle élite. Il

tradimento della democrazia, Milán, Feltrinelli, 1995; La rebelión de las élites y traición a la democracia, Barcelona, Paidós, 1996].

[31] Cfr. G. Galli y F. Bochicchio, Scacco alla superclass. La nuova oligarchia che governa il mondo e i metodi per limitarne lo strapotere, Milán, Mimesis, 2016.

[32] C. Preve, La quarta guerra mondiale, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 2008, p. 160.

[33] Cfr. L. Boltanski, Les cadres. La formation d'un groupe social, París, Éditions de Minuit, 1982.

[34] Cfr. M. Bascetta et al., Stato e diritti nel postfordismo, Roma Manifestolibri, 1996.

[35] MEW, cit., XXV, p. 454.

[36] A. Gramsci, «L'internazionale comunista», L'Ordine Nuovo, 24 de mayo de 1919; ahora en L'Ordine Nuovo: 1919-1920, Turín, Einaudi, 1948, p. 229.

[37] Remitimos al lector a nuestro estudio Il futuro è nostro, cit., caps. I y II.

[38] Cfr. P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, 1983 [trad. y ed. M. Perniola, Critica della ragion cinica, Milán, Cortina, 2013; p. 341: «"¡Adáptate!" Ese es el mandamiento psicológico-político del momento», Crítica de la razón cínica, Madrid, Siruela, 2003].

[39] G. Benn, Doppelleben, en Werke, Wiesbaden, Limes, 1960-1968, VIII, p. 2008 [Doble vida, Valencia, Pre-textos, 2003].

[40] Cfr. «Warren Buffet Admits the Middle-Class are under Siege», en W. Buffett, Market Watch, The Wall Street Journal, 1 de noviembre de 2011.

[41] Cfr. S. Cassese, Chi governa il mondo?, Bolonia, il Mulino, 2013.

[42] Cfr. H.-H. Holm y G. Sørensen (eds.), Whose World Order? Uneven Globalization and the End of the Cold War, Boulder, Westview Press, 1995.

[43] Cfr. D. Estulin, The True Story of the Bilderberg Group, 2007 [Il Club Bilderberg. La storia segreta dei padroni del mondo, Bolonia Arianna, 2009; La verdadera historia del Club Bilderberg, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2007]. Cfr. también F. Ferrari, Il dossier Bilderberg. Governo mondiale segreto o club di ricchi e famosi? Alla ricerca della verità sul gruppo più discusso e contestato del mondo, Tricase, Youcanprint, 2015.

[44] Cfr. W. I. Robinson y J. Harris, «Towards a Global Ruling Class? Globalisation and the Transnational Capitalist Class», Science and Society, n.º 1 (2000), pp. 11-54.

[45] Cfr. L. Sklair, The Transnational Capitalist Class, Londres, Blackwell, 2001.

[46] C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, 1927 [Le categorie del «politico», Bolonia, il Mulino, 1972, p. 143; El concepto de lo político, Madrid, Alianza, 2009].

[47] D. Estulin, El Imperio invisible. La auténtica conspiración del gobierno mundial en la sombra, 2012 [L'impero invisibile. La vera cospirazione di chi governa il mondo, Roma, Castelvecchi, 2012].

[48] Cfr. L. Gallino, Finanzcapitalismo. La civiltà del danaro in crisi, Turín, Einaudi, 2011, p. 55: «En 1980 la cuantía de los activos financieros globales equivalía aproximadamente al PIB mundial, en 2007 era 4,4 veces mayor».

[49] C. Crouch, The Strange Non-Death of Neo-Liberalism, 2011 [Il potere dei giganti. Perché la crisi non ha sconfitto il neoliberismo, Roma-Bari, Laterza, 2014].

[50] Cfr. Cox, Production, Power and World Order, cit.

[51] Hegel, Filosofía del derecho, cit., p. 269.

[52] Dahrendorf, Dopo la democrazia, entrevista con A. Polito, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 31 [Después de la democracia: entrevista de Antonio Polito, Barcelona, Crítica, 2002].

[53] Cfr. S. Paugam, Le salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle, París, Presses Universitaires de France,

2000.

[54] Cfr. K. van der Pijl, Transnational Classes and International Relations, Londres, Routledge, 1998.

[55] Tomamos prestada la expresión de A. Badiou, Le siècle, 2005 [trad. y ed. V. Verdiani, Il secolo, Milán, Feltrinelli, 2006, p. 39]. Cfr. R. D'Agata, La restaurazione imperfetta. Un ventennio di precarietà globale (1990-2010), Roma, Manifestolibri, 2011.

[56] Cfr. Orso, Alienazioni e uomo precario, cit., p. 87.

[57] Cfr. V. Borghi y R. Rizza, L'organizzazione sociale del lavoro. Lo statuto del lavoro e le sue trasformazioni, Milán, Bruno Mondadori, 2006.

[58] Cfr. T. Hartmann, Screwed: The Undeclared War Against Middle Class, Londres, McGraw, 2007.

[59] G. De Rita y A. Galdo, L'eclissi della borghesia, Roma-Bari, Laterza, 2011.

[60] Cfr. S. Bologna, Ceti medi senza futuro? Scritti, appunti sul lavoro e altro, Roma, DeriveApprodi, 2007.

4. La aristocracia financiera, nueva clase dominante

[1] Cfr. K. Doogan, The New Capitalism? The Transformation of Work, Cambridge, Polity Press, 2009.

[2] Cfr. F. Girotti, Welfare State. Storia, modelli e critica, Roma, Carocci, 1998.

[3] Cfr. C. Lagala, Precariato e welfare in Italia, Roma, Ediesse, 2005.

[4] M. Pedaci, Flessibilità del lavoro ed equilibri precari. La transizione al post-fordismo nelle storie di lavoratori parasubordinati, Roma, Ediesse, 2010, p. 14.

[5] Cfr. M. Johnson, Precariat: Labour, Work and Politics, Londres, Routledge, 2015.

[6] Cfr. B. Neilson y N. Rossiter, «Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception», Theory, Culture and Society, n.º 7-8 (2008), pp. 51-72.

[7] Pedaci, Flessibilità del lavoro ed equilibri precari, cit., p. 11.

[8] Cfr. M. Magatti y M. De Benedittis, I nuovi ceti popolari. Chi ha preso il posto della classe operaia?, Milán, Feltrinelli, 2006.

[9] Cfr. P. Sacco y S. Zamagni (eds.), Teoria economica e relazioni interpersonali, Bolonia, il Mulino, 2006.

[10] Cfr. C. Preve y E. Orso, Nuovi signori e nuovi sudditi. Ipotesi sulla struttura di classe del capitalismo contemporaneo, Pistoia, Petite Plaisance, 2010.

[11] M. Augé, Pour une anthropologie de la mobilité, 2009 [Per un'antropologia della mobilità, Milán, Jaca Book, 2010; Por una antropología de la movilidad, Barcelona, GEDISA, 2018].

[12] Cfr. M. Tarì, «Materiali politici. Strategie della precarietà», en M. Tarì (ed.)., Potere Precario, Roma, Manifestolibri, 2006.

[13] Cfr. ibíd., pp. 35-47.

[14] J. E. Stiglitz, The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future, 2012 [Il prezzo della disuguaglianza. Come la società divisa di oggi minaccia il nostro futuro, Turín, Einaudi, 2013, pp. 248-249; El precio de la desigualdad, Madrid, Taurus, 2012].

[15] G. Standing, A Precariat Charter: From Denizens to Citizens, 2014 [trad. y ed. G. Carlotti, Diventare cittadini. Un manifesto del precariato, Milán, Feltrinelli, 2015, p. 22].

[16] Hay interesantes argumentos en M. Burawoy, «The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci», Sociology, n.º 2 (2012), pp. 187-206.

[17] H. Marcuse, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, 1964 [trad. y ed. L. Gallino y T. Giani Gallino, L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata, Turín, Einaudi, 1967, p. 147; El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, Barcelona, Ariel, 2010].

[18] Célebre definición de G. L. Mosse, y título de su libro The Nationalization of the Masses, 1974 [trad. it.: La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo e movimenti di massa in Germania, 1815-1933, Bolonia, il Mulino, 1975; La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich, Madrid, Marcial Pons, 2005].

[19] Cfr. C. Preve y L. Tedeschi, Dialoghi sull'Europa e sul nuovo ordine mondiale, Saonara, Il Prato, 2015.

[20] F. A. von Hayek, Law, Legislation and Liberty, 1973, 1976, 1979 [trad. y ed. A. Petroni y S. Monti Bragadin, Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica, Milán, il Saggiatore, 1986, p. 271; Derecho, legislación y libertad: una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política, Madrid, Unión Editorial, 2006].

[21] F. Lordon, La société des affects. Pour un structuralisme des passions, París, Seuil, 2013, p. 125.

[22] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XXV, § 2, p. 2283.

[23] Cfr. A. Cantaro, Il secolo lungo. Lavoro e diritti sociali nella storia europea, Roma, Ediesse, 2006.

[24] Cfr. R. Titmuss, Essays on the Welfare State, 1958 [Saggi sul «Welfare state», Roma, Edizioni Lavoro, 1986].

[25] Fukuyama, La fine della storia e l'ultimo uomo, cit., p. 46.

[26] Ibíd.

[27] Marx, Engels, Manifiesto comunista, cit., p. 53.

[28] Cfr. N. De Federicis, Moralità ed eticità nella filosofia politica di Hegel, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001; C. Mancina, Differenze nell'eticità. Amore, famiglia, società civile in Hegel, Nápoles, Guida, 1991.

[29] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 144, p. 150.

[30] Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp, Fráncfort, 1969-1979, XX, p. 7.

[31] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XV, § 4, p. 1755.

[32] Hegel, Filosofía del derecho, cit., p. 199.

[33] Ibíd., § 244, p. 403.

[34] Cfr. D. Losurdo, Hegel e la libertà dei moderni, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 308.

[35] Cfr. ibíd., p. 82.

[36] Preve, Tedeschi, Dialoghi sull'Europa e sul nuovo ordine mondiale, cit., p. 70.

[37] Cfr. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences, Londres, Sage, 2002 [La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas, Barcelona, Paidós, 2003].

[38] Hegel, Filosofía del derecho, cit., p. 27

[39] Cfr. J.-P. Lebrun, La Perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui, París, Denoël, 2007.

[40] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., p. 157.

[41] Cfr. A. W. Wood, Hegel's Ethical Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[42] Cfr. K.-H. Ilting, Aufsätze über Hegel, 2006 [trad. y ed. P. Becchi

y R. Morani, Hegel: la morale, il diritto, la politica, Brescia, Morcelliana, 2015, p. 127].

[43] Ibíd.

[44] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 145, p. 150.

[45] Cfr. M. Recalcati, Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno, Milán, Feltrinelli, 2015.

[46] Hegel, Filosofía del derecho, cit., p. 233.

[47] Cfr. E. Pulcini , L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale, Turín, Bollati Boringhieri, 2001.

[48] Cfr. M. A. Toscano (ed.), Homo instabilis. Sociologia della precarietà, Milán, Jaca Book, 2007, p. 29.

[49] Cfr. Paugam, Le salarié de la précarité, cit.

[50] Cfr. M. Sacconi y M. Tiraboschi, Un futuro da precari? Il lavoro dei giovani tra rassegnazione e opportunità, Milán Mondadori, 2006.

[51] Cfr. G. Fullin, Vivere l'instabilità del lavoro, Bolonia, il Mulino, 2004. Cfr. también, del mismo autor, «Instabilità del lavoro e vulnerabilità: dimensioni, punti di equilibrio ed elementi di fragilità», Rassegna Italiana di Sociologia, n. 4 (2002), pp. 553-586.

[52] A. Tiddi, Precari. Percorsi di vita tra lavoro e non lavoro, Roma, DeriveApprodi, 2002, p. 77.

[53] Cfr. D. Barazzetti, C'è posto per me? Lavoro e cura nella società del «non lavoro», Milán, Guerini, 2007.

[54] Cfr. Tiddi, Precari, cit., p. 85.

[55] Cfr. F. M. Cataluccio, Immaturità. La malattia del nostro tempo, Turín, Einaudi, 2004 [Inmadurez: la enfermedad de nuestro tiempo, Madrid, Siruela, 2006].

[56] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 238, p. 203.

[57] Ibíd., § 238, p. 202.

[58] Ibíd., § 239, p. 203.

[59] Ibíd.

[60] Hegel, Werke in zwanzig Bänden, cit., X, pp. 82-83.

[61] Ibíd, X, p. 316.

[62] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 241, p. 204.

[63] Ibíd., § 242, p. 204.

[64] Ibíd., § 257, p. 212.

[65] Ibíd.

[66] Ibíd., § 245, p. 205.

[67] G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift, Fráncfort, Suhrkamp, 1983, p. 398.

[68] Hegel, Vorlesungen ü̈ber Rechtsphilosophie, cit., p. 342.

[69] Hegel, Philosophie des Rechts, cit., p. 402. Cfr. Losurdo, Hegel e la libertà dei moderni, cit., p. 241.

[70] Preve y Tedeschi, Dialoghi sull'Europa e sul nuovo ordine mondiale, cit., p. 230.

[71] Cfr. S. Slaughter y L. L. Leslie, Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

[72] Cfr. R. Guénon, Le règne de la quantité et les signes des temps, 1945 [Il regno della quantità e i segni dei tempi, Milán, Adelphi, 2001; El reino de la cantidad y los signos de los tiempos, Barcelona, Paidós, 1997].

[73] Cfr. S. Sassen, Globalization and Its Discontents: Essays on the

New Mobility of People and Money, 1998; Globalizzati e scontenti, Milán, il Saggiatore, 2002.

[74] Cfr. H. Braverman, Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

[75] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 236, p. 201.

[76] Sobre el tema de la plebe en Hegel, cfr. C. M. Fabiani, Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella Filosofia del diritto di G. W. F. Hegel, Lecce, Pensa MultiMedia, 2011.

[77] G. W. F. Hegel, Jenenser Realphilosophie I, 1805-1806; trad. y ed. G. Cantillo, Filosofia dello spirito jenese, Bari, Laterza, 1971, p. 61.

[78] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 244, p 205.

[79] P. Chamley, Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel, París, Dalloz, 1963.

[80] Hegel, Filosofia dello spirito jenese, cit., p. 100.

[81] Ibíd.

[82] H. Marcuse, Studien uber Autorität und Familie, 1936; trad. y ed. A. Marietti Solmi, L'autorità e la famiglia, Turín, Einaudi, 1976, p. 57.

[83] Hegel, Filosofia dello spirito jenese, cit., p. 59.

[84] Ibíd., p. 157.

[85] Ibíd.

[86] Ibíd., p. 60.

[87] Hegel, Rasgos fundamentales de la Filosofía del derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, añadido al § 244, p. 294.

[88] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 245, p. 205.

[89] Sobre el tema de la Anerkennung en Hegel, cfr. sobre todo L. Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, 1979 [trad. y ed. V. Santoro, Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel, Lecce, Pensa MultiMedia, 2007]; R. R. Williams, Hegel's Ethics of Recognition, Berkeley, University of California Press, 1997, y Recognition: Fichte and Hegel on the Other, Albany, State University of New York Press, 1992.

[90] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 253, p. 209.

[91] Cfr. P. Salvucci, Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. La società civile (1971), Milán, Guerini, 2000.

[92] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 303, p. 256.

[93] Hegel, Filosofia dello spirito jenese, cit., pp. 129-130.

[94] Hegel, Rasgos fundamentales de la Filosofía del derecho, cit., añadido al § 240, p. 292.

[95] Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, cit., § 535, p. 871.

5. Derrota de clase y nuevo orden mundial

[1] Cfr. R. Boyer, Théorie de la régulation, 2004 [Fordismo e postfordismo. Il pensiero regolazionista, Milán, Università Bocconi Editore, 2007; La teoría de la regulación, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1992].

[2] Cfr. C. Dall'Agata, «Lavoro e nuovi lavori nel postfordismo: paradossi e cambiamenti», en M. La Rosa (ed.), Sociologia dei lavori, Milán, FrancoAngeli, 2002, pp. 43-59.

[3] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., II, p. 17.

[4] La sagrada familia, trad. W. Roces, Ciudad de México, Grijalbo, 1967 p. 101.

[5] Cfr. Z. Bauman, Liquid Modernity, 2000 [trad. y ed. S. Minucci, Roma-Bari, Modernità liquida, Laterza, 2017; Modernidad líquida, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2016].

[6] G. Simmel, Il conflitto della cultura moderna e altri saggi, Roma, Bulzoni, 1976, p. 108.

[7] Ibíd., p. 193. Cfr. D. Frisby, Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin, Cambridge, MIT Press, 1988 [Fragmentos de la modernidad, Boadilla del Monte, Machado Grupo de Distribución, 1992].

[8] P. Sloterdijk, Sphären, 1998-2004, II: Globen [Sfere II. Globi, 1999, Milán, Cortina, 2014, p. 817; Esferas, Madrid, Siruela, 2017].

[9] Cfr. G. Simmel, Die Großtädte und das Geistesleben, 1903 [trad. y ed. P. Jedlowski, La metropoli e la vita dello spirito, Roma, Armando, 1995].

[10] Cfr., por ejemplo, E. Mattina, Elogio della precarietà. Il lavoro tra flessibilità, sussidiarietà e federalismo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010; M. Sideri, Come salvarsi dal posto fisso. Elogio del precariato a uso degli assunti a tempo indeterminato, Roma, Il Filo, 2007.

[11] I. Possenti, Flessibilità. Retoriche e politiche di una condizione contemporanea, Verona, Ombre corte, 2012, p. 15.

[12] Cfr. Marx, El capital I, cit., p. 594.

[13] D. T. Hall y J. E. Moss, «The New Protean Career Contract: Helping Organizations and Employees Adapt», Organizational Dynamics, n.º 3 (1998), pp. 22-37.

[14] A. J. Templer y T. F. Cawsey, «Rethinking Career Development in an Era of Portfolio Careers», Career Development International, n.º 2 (1999), pp. 70-76.

[15] M. Follis, «Traiettorie e scalate: l'approccio sociologico alla

mobilità di carriera», Politiche del lavoro, n.º 15-16 (1991), pp. 27-68.

[16] Cfr. D. Catania, C. M. Vaccaro y G. Zucca (eds.), Una vita tanti lavori. L'Italia degli «atipici» tra vulnerabilità sociale, reti familiari e auto-imprenditorialità, Milán, FrancoAngeli, 2004.

[17] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XXII, § 15, p. 2180.

[18] Marx, Engels, Manifiesto comunista, cit., p. 61.

[19] Cfr. J.-P. Le Goff, Mai 68, l'héritage impossible, París, La Découverte, 1998.

[20] Cfr. F. Morabito, Precarietà a tempo indeterminato, Rávena, Sensoinverso, 2010.

[21] Cfr. A. Accornero, «Pezzi di lavoro», Il Mulino, n. 1 (2001), pp. 102-113.

[22] Cfr. D. Harris, From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effects of Gramscianism on Cultural Studies, Londres, Routledge, 1992.

[23] Cfr. T. Casadei, I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico, Florencia, Firenze University Press, 2012.

[24] Cfr. H. Lange y L. Meier (eds.), The New Middle Classes: Globalizing Lifestyles, Consumerism and Environmental Concern, Nueva York, Springer, 2009.

[25] Cfr. G. Airaudo, La solitudine dei lavoratori, Turín, Einaudi, 2012.

[26] Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 283.

[27] Ibíd., p. 284.

[28] Sloterdijk, Critica della ragion cinica, cit., p. 16.

[29] Cfr. A. Badiou, À la recherche du réel perdu, 2015 [trad. y ed. G.

Tusa, Alla ricerca del reale perduto, Milán, Mimesis, 2016, pp. 13-14].

[30] Ibíd., p. 14.

[31] Standing, Precari, cit., p. 74.

[32] Ibíd., p. 86.

[33] Cfr. C. Levy, Vivre au minimum. Enquête dans l'Europe de la précarité, París, La Dispute, 2003. Cfr. también B. Ehrenreich, Nickel and Dimed, 2001 [Una paga da fame. Come (non) si arriva a fine mese nel paese più ricco del mondo, Milán, Feltrinelli, 2002; Por cuatro duros: cómo no apañárselas en Estados Unidos, Barcelona, RBA, 2003].

[34] «El dirigente asalariado a tiempo completo, con un empleo estable dentro de una gran empresa, típico del segundo capitalismo, ha sido sustituido por el colaborador ocasional, cuya actividad puede remunerarse de distintas formas: salario, honorarios, derechos de autor, royalties por patentes, etcétera» (Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 236).

[35] Marx, El capital I, cit., p. 205.

[36] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 470.

[37] Marx, El capital I, cit., p. 439.

[38] Ibíd., p. 204.

[39] Cfr. S. W. Arndt y H. Kierzkowski (eds.), Fragmentation: New Production Patterns in the World Economy, Oxford, Oxford University Press, 2001.

[40] Cfr. Magatti y Fullin (eds.), Percorsi di lavoro flessibile, cit., pp. 46 ss.

[41] Cfr. C. Preve y L. Tedeschi, Lineamenti per una nuova filosofia della storia. La passione dell'anticapitalismo, Saonara, Il Prato, 2013, pp. 238 ss.

[42] Cfr. M. Giorgetti Fumel y F. Chicchi (eds.), Il tempo della precarietà. Sofferenza soggettiva e disagio della postmodernità, Milán, Mimesis, 2012, p. 131.

[43] Marx, El capital I, cit., p. 280.

[44] Ibíd., p. 380.

[45] Cfr. C. Preve, Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo, Milán Vangelista, 1992, pp. 82 ss. El propio Jürgen Habermas parece compartir esta idea, cuando sostiene, a propósito de los obreros, que el progreso de la industria durante el siglo XX no favorece «su asociación revolucionaria, sino solo una nueva organización de los trabajadores en lugar de la vieja» (J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 1976 [trad. y ed. F. Cerutti, Per la ricostruzione del materialismo storico, Milán, Etas, 1979, p. 120; La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, Taurus, 1992].

[46] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., VII, § 13, p. 864.

[47] Z. Bauman, Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class, 1982 [trad. y ed. A. Salsano, Memorie di classe. Preistoria e sopravvivenza di un concetto, Turín, Einaudi, 1987, p. 130].

[48] Ibíd., pp. 25-26.

[49] Cfr. N. Balestrini y P. Moroni, L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale, Milán, Feltrinelli, 1997 [La horda de oro: la gran ola revolucionaria y creativa política y existencial (1968-1977), Madrid, Traficantes de Sueños, 2006].

[50] M. Horkheimer, Eclipse of Reason, 1947 [trad. y ed. E. Vaccari Spagnol, Eclisse della ragione, Turín, Einaudi, 1982, pp. 129-130].

[51] Bauman, Memorie di classe, cit., p. 23.

[52] Cfr. C. Preve, L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica, Pistoia, CRT, 1998, pp. 25 ss.

[53] Bauman, Memorie di classe, cit., p. 155.

[54] Ibíd.

[55] Ibíd., p. 121.

[56] S. Bowles y H. Gintis, «The Crisis of Liberal Democratic Capitalism: The Case of the United States», Politics & Society, n.º 1 (1982), pp. 51-93.

[57] P. Gila, Capitalesimo. Il ritorno del feudalesimo nell'economia mondiale, Turín, Bollati Boringhieri, 2013.

[58] Sobre el carácter teológico del capitalismo absoluto ya menos hablado ampliamente en nuestro estudio Il futuro è nostro, cit., caps. II y III, a los que remitimos al lector.

[59] Cfr. Gila, Capitalesimo, cit., pp. 55 ss.

[60] A. Minc, Le nouveau Moyen Âge, 1993 [trad. y ed. F. Saba Sardi, Il nuovo Medioevo, Milán, Sperling & Kupfer, 1994; La nueva Edad Media, Madrid, Temas de Hoy, 1994].

[61] Cfr. T. Piketty, Le capital au xxie siècle, 2013 [trad. y ed. S. Arecco, Il capitale nel xxi secolo, Milán, Bompiani, 2014; El capital en el siglo xxi, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014].

[62] Cfr. también D. Harvey, A Brief History of Neoliberalism, Oxford, Oxford University Press, 2005 [Breve historia del liberalismo, Tres Cantos, Akal, 2015].

[63] Cfr. C. Ranci, Le nuove disuguaglianze sociali in Italia, Bolonia, il Mulino, 2002.

[64] Cfr. J. E. Stiglitz, The Great Divide: Unequal Societies and What We Can Do About Them, 2015 [La grande frattura. La disuguaglianza e i modi per sconfiggerla, Turín, Einaudi, 2016; La gran brecha: qué hacer con las sociedades desiguales, Barcelona, Taurus, 2015]. Cfr. también, del mismo autor, Il prezzo della disuguaglianza, cit.

[65] Cfr. B. Milanović, The Haves and the Have-Nots: A Brief and Idiosyncratic History of Global Inequality, 2011 [Chi ha e chi non ha. Storie di disuguaglianze, Bolonia, il Mulino, 2012; Los que

tienen y los que no tienen: breve y particular historia de la desigualdad global, Madrid, Alianza, 2012].

[66] Stiglitz, La grande frattura, cit., p. 77.

[67] Cfr. J. Généreux, La Grande Régression, París, Seuil, 2010.

[68] B. R. Barber, Jihad vs. McWorld, 1995 [trad. y ed. D. Montaldo , Guerra santa contro McMondo, Milán, Pratiche, 1998, p. 21].

[69] Ibíd.

[70] Cfr. J.-C. Michéa, L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale, 2007 [L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale, Milán, Scheiwiller, 2008, p. 116].

[71] Marcuse, L'uomo a una dimensione, cit., p. 17.

[72] Cfr. M. Baumier, La démocratie totalitarie. Penser la modernité post-démocratique, París, Presses de la Renaissance, 2007.

[73] Volvemos a remitir al lector a nuestro estudio Il futuro è nostro, cit., cap. VI. Cfr. también Preve, La quarta guerra mondiale, cit., pp. 33-48.

[74] Cfr. por ejemplo Z. Bauman, Globalization: The Human Consequences, 1998 [trad. y ed. O. Pesce, Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone, Roma-Bari, Laterza, 1999; La globalización: consecuencias humanas, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017]. Cfr. también Z. Laidi, Un monde privé de sens, París, Fayard, 1994.

[75] Cfr. Preve y Orso, Nuovi signori e nuovi sudditi, cit., pp. 36-39.

[76] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., IV, § 33, p. 452.

[77] G. Debord, La Société du Spectacle, 1967 [trad. y ed. C. Freccero, La società dello spettacolo, Milán, Baldini & Castoldi, 1997, § 24; La sociedad del espectáculo, Valencia, Pre-Textos, 2016].

[78] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., VI, § 84, p. 757.

[79] Sloterdijk, Critica della ragion cinica, cit., p. 239.

[80] J. Hoffmeister (ed.), Dokumente zu Hegels Entwicklung, Stuttgart, Frommann, 1936, p. 360.

[81] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., V, § 105, p. 634.

[82] Ibíd., XI, § 16, p. 1406.

[83] Ibíd., XI, § 12, p. 1380.

[84] Cfr. Gallino, Finanzcapitalismo, cit., pp. 35 ss.

[85] Gallino, La lotta di classe dopo la lotta di classe, cit., p. 18.

[86] G. Lukács, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 1972 (póstumo) [trad. y ed. A. Scarponi, Ontologia dell'essere sociale, 2 vols. en 3 tomos, Milán, Pgreco, 2012, p. 318; Marx, ontología del ser social, Tres Cantos, Akal, 2013].

[87] Es el caso de la operación militar económica de Alemania en perjuicio de Grecia en el marco de la Unión Europea. Cfr. V. Giacché, Anschluss. L'unificazione della Germania e il futuro dell'Europa, Reggio Emilia, Imprimatur, 2013.

[88] Cfr. R. Semenza, Le trasformazioni del lavoro. Flessibilità, disuguaglianze, responsabilità dell'impresa, Roma, Carocci, 2004.

[89] Cfr. L. Gallino, «Globalizzazione della precarietà», en I. Masulli (ed.), en Precarietà del lavoro e società precaria nell'Europa contemporanea, Roma, Carocci, 2004, pp. 9-24.

[90] MEW, cit., XII, pp. 336-337.

[91] Cfr. P. A. Hall y D. Soskice, Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage, Oxford, Oxford University Press, 2001.

[92] Cfr. C. Tuozzolo, «Repubblica: lavoro, decrescita o finanza? Marx e il capitalismo della rendita finanziaria», en M. Failla y G. Marramao (eds.), Civitas augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi, Florencia, Olschki, 2013, pp. 141-157.

[93] El capital III, cit., p. 509.

[94] El capital I, cit., p. 298.

[95] J. de Maistre, Du Pape, 1819 [Il Papa, Milán, Rizzoli, 1984, p. 27].

[96] El capital III, cit., p. 506.

[97] Ibíd.

[98] Ibíd.

[99] Ibíd.

[100] Ibíd., pp. 628-629.

[101] El capital III, cit.

[102] Según lo que escribió Maurice Dobb, «las modernas modalidades de sociedades anónimas han favorecido la formación de una categoría de rentistas que, aunque cobran su cuota de beneficios y poseen un título legal de la propiedad de una fracción de los equipamientos industriales, están a todos los efectos absolutamente desconectados de la actividad industrial, y a menudo desconocen por completo la materia». M. Dobb, Studies in the Development of Capitalism, 1946 [Problemi di storia del capitalismo, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 394; Estudios sobre el desarrollo del capitalismo, Madrid, Siglo XXI, 1988].

[103] Marx, El capital III, cit., p 507.

[104] Ibíd., p. 508.

[105] A. Gramsci, «Tesi di Lione» (1926), en La costruzione del Partito comunista (1923-1926), Turín, Einaudi, 1971, pp. 495 ss. [La construcción del Partido Comunista (1923-1926), Aravaca, Penthalon, 1978].

[106] Cfr. E. Stimilli, Debito e colpa, Roma, Ediesse, 2015.

[107] L. W. Doob (ed.), «Ezra Pound Speaking»: Radio Speeches of

World War II, Londres, Greenwood, 1978, p. 261.

[108] Cfr. M. Lazzarato, La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale, 2011 [La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista, Roma, DeriveApprodi, 2012].

[109] Cfr. S. Lucarelli, «La finanziarizzazione come forma di biopotere», en A. Fumagalli y S. Mezzadra (eds.), Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici, Verona, Ombre corte, 2009.

[110] Cfr. D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting, Nueva York, Basic Books, 1973.

[111] Lazzarato, La fabbrica dell'uomo indebitato, cit., pp. 45 ss.

[112] Cfr. S. Vero, Il mito infinito. La farsa del capitalismo in 4 atti, fra scienza dell'individuo, soggettivazione e pratiche del corpo, Saonara, Il Prato, 2016, pp. 36-37.

[113] Cfr. J. Derrida, Spectres de Marx, 1993 [trad. y ed. G. Chiurazzi, Spettri di Marx, Milán, Cortina, 1994, p. 140; Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, Madrid, Trotta, 1998].

[114] R. Kurz, Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise, París, Lignes, 2005, p. 106.

[115] Z. Laïdi, «L'État mondialisé», Esprit, n.º 288 (2002), pp. 147-148.

[116] El capital I, cit., p. 298.

[117] C. Marazzi, Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale, Verona, Ombre corte, 2010.

[118] Standing, Diventare cittadini, cit., p. 43.

[119] Stiglitz, La grande frattura, cit., p. 15.

[120] H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, 1932 [Le due fonti della morale e della religione, Brescia, La Scuola, 1996, p. 288; Las dos fuentes de la moral y de la religión, Madrid,

Trotta, 2020].

[121] Cfr. Debord, La società dello spettacolo, cit., § 4: «El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediado por imágenes».

[122] Cfr. P. Ortoleva, Il secolo dei media. Riti, abitudini, mitologie, Milán, il Saggiatore, 2009.

[123] Marcuse, L'uomo a una dimensione, cit., p. 28.

[124] Standing, Diventare cittadini, cit., p. 29.

[125] G. Esping-Andersen, Social Foundations of Postindustrial Economies, 1999 [I fondamenti sociali delle economie postindustriali, Bolonia, il Mulino, 2000, p. 70].

[126] Cfr. B. Stråth (ed.), After Full Employment: European Discourses on Work and Flexibility, Bruselas, PIE-Peter Lang, 2000.

[127] Cfr. E. Rullani y L. Romano (eds.), Il postfordismo. Idee per il capitalismo prossimo venturo, Milán, Etas, 1998.

[128] Cfr. L. Gallino, «Lavori flessibili, società flessibile e integrazione sociale», en G. Mari (ed.), Libertà, sviluppo, lavoro, Milán, Mondadori, 2004, pp. 65-72.

6. La globalización como triunfo del nuevo Señor

[1] H. Ritter, Nahes und fernes Unglücк. Versuch über das Mitleid, 2004 [trad. y ed. M. Rispoli, Sventura lontana. Saggio sulla compassione, Milán, Adelphi, 2007].

[2] Cfr. C. Ginzburg, «Killing a Chinese Mandarin: The Moral Implications of Distance», Critical Inquiry, n.º 21 (1994), pp. 47-60. Cfr. también M. Delon, «De Diderot à Balzac, le paradoxe du mandarin», Revue italienne d'études françaises, n.º 3 (2013).

[3] F.-R. de Chateaubriand, Génie du Christianisme, 1802 [trad. y ed. S. Faraoni, Genio del cristianesimo, Milán, Bompiani, 2008, libro I, cap. 2, pp. 287-289; El genio del cristianismo, Madrid, El Buey Mudo, 2010].

[4] Cfr. Marx y Engels, La ideología alemana, cit., p. 50.

[5] I. Kant, «Zum ewigen Frieden», 1795, en Werke in zwölf Bänden, XI, p. 217 [La paz perpetua, trad. F. Rivera, Biblioteca Universal Miguel de Cervantes, disponible en www.cervantesvirtual.com].

[6] D. Diderot, Entretien d'un père avec ses enfants, 1781 [Conversazione di un padre con i suoi figli, en L'uomo e la morale, Pordenone, Studio Tesi, 1991, pp. 63-64].

[7] M. Heidegger, Das Ding, 1950 [La cosa, en Conferenze di Brema e Friburgo, Milán, Adelphi, 2002, p. 20; «La cosa», en Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].

[8] Marx y Engels, Manifiesto comunista, cit., p. 65.

[9] Ibíd.

[10] Cfr. J. Bernardo, Transnacionalização do capital e fragmentação dos trabalhadores. Ainda há lugar para os sindicatos?, São Paulo, Boitempo, 2000.

[11] Cfr. K. Weissmann, Post-Demokratie, Schnellroda, Antaios, 2009; R. Charvin, Vers la post-démocratie?, Pantin, Le Temps des Cerises, 2006.

[12] Cfr. A. Accornero, G. Altieri y C. Oteri, Lavoro flessibile. Che cosa pensano davvero imprenditori e manager, Roma, Ediesse, 2001.

[13] F. A. von Hayek, The Economic Conditions of Interstate Federalism, 1939 [Le condizioni economiche del federalismo tra stati, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, p. 62].

[14] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., IV, § 49, p. 477.

[15] Cfr. C. Preve, Elementi di Politicamente Corretto. Studio preliminare su di un fenomeno ideologico destinato a diventare in

futuro sempre più invasivo e importante, Pistoia, Petite Plaisance, 2010.

[16] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., IV, § 17, p. 438.

[17] J. G. Herder, Sämmtliche Werke, Berlín, Weidmann, 1877-1913, XVI, p. 607.

[18] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., p. 609.

[19] Herder, Sämmtliche Werke, cit., V, p. 136.

[20] Hegel, Werke, cit., I, p. 318.

[21] Herder, Sämmtliche Werke, cit., II, p. 18.

[22] Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 401.

[23] Cfr. S. Sassen, Migranten, Siedler, Flüchtlinge . Von der Massenauswanderung zur Festung Europa, 1996 [Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa, Milán, Feltrinelli, 1999].

[24] Ibíd., p. 366.

[25] Cfr. L. Vitelli y A. Chinappi, Neo-lingua. La cultura dominante dalla A alla Z, Roma, Circolo Proudhon, 2015.

[26] Cfr. C. Galli, Il disagio della democrazia, Turín, Einaudi, 2011.

[27] Cfr. U. Beck, Risk Society: Towards a New Modernity, 1986 [La società del rischio. Verso una seconda modernità, Roma, Carocci, 2013, p. 197; La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad, Barcelona, Paidós, 2008].

[28] Standing, Precari, cit., pp. 158-159.

[29] B. Brecht, Rede eines Arbeiters an einen Arzt, en Svendborger Gedichte, 1939 [Discorso di un lavoratore a un medico, en Poesie di Svendborg, Turín, Einaudi, 1976, pp. 85-86].

[30] Cfr. R. Curcio, Mal di lavoro. Socioanalisi narrativa della sofferenza nelle attuali condizioni di lavoro, Dogliani, Sensibili alle foglie, 2013.

[31] Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 401.

[32] J. Seabrook, Classi, caste, gerarchie, Roma, Carocci, 2003, p. 50 [Clases, castas y jerarquías, Barcelona, Fundación Oxfam Intermon, 2003].

[33] Cfr. J. Brecher, Strike!, 1972 [Sciopero! Storia delle rivolte di massa nell'America dell'ultimo secolo, Roma, DeriveApprodi, 1999].

[34] Hegel, Filosofia dello spirito jenese, cit., p. 104.

[35] M. Hardt y T. Negri, Empire, 2000 [trad. y ed. A. Pandolfi, Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione, Milán, Rizzoli, 2002, p. 15; Imperio, Barcelona, Paidós, 2005].

[36] Ibíd., p. 348.

[37] Ibíd., p. 58.

[38] Cfr. A. de Benoist, Le Moment populiste. Droite-gauche c'est fini!, 2017 [Populismo. La fine della destra e della sinistra, Bolonia, Arianna, 2017, p. 281; El momento populista: ¿derecha-izquierda? ¡se acabó!, Torrevieja, EAS].

[39] D. Bensaïd, Un monde à changer. Mouvements et stratégies, París, Textuel, 2003, p. 69.

[40] Hardt y Negri, Impero, cit., p. 370.

[41] M. Hardt y T. Negri, Multitude, 2004 [trad. y ed. A. Pandolfi, Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale, Milán, Rizzoli, 2004, p. 11; Multitud: guerra y democracia en la era del imperio, Barcelona, Debate, 2004].

[42] Hardt y Negri, Impero, cit., p. 416.

[43] Ibíd.

[44] Hardt y Negri, Moltitudine, cit., p. 391.

[45] H. Lefebvre, «Le mondial et le planétaire», Espaces et sociétés, n.º 8 (1973), pp. 15-22; ahora en State, Space, World: Selected Essays, N. Brenner y S. Elden (eds.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 2009, p. 201.

[46] Ibíd., p. 240.

[47] Cfr. G. Esping-Andersen y M. Regini (eds.), Why Deregulate Labour Markets?, Oxford, Oxford University Press, 2000.

[48] L. Gallino, Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. X.

[49] Cfr. M. Veneziani, I vinti. I perdenti della globalizzazione e loro elogio finale, Milán, Mondadori, 2004.

[50] J. Arriola y L. Vasapollo, L'uomo precario. Nel disordine globale, Milán, Jaca Book, 2005, p. 55.

[51] Ibíd., p. 134.

[52] Ibíd., p. 72.

[53] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., p. 37.

[54] Cfr. R. Rizza, Il lavoro mobile. Diffusione del lavoro atipico e nuovi paradigmi occupazionali, Roma, Carocci, 2003.

[55] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., p. 37.

[56] Cfr. L. Frey y G. Croce (ed.), Flessibilità, precarietà e politiche del lavoro, Milán, FrancoAngeli, 2002.

[57] Toscano (ed.), Homo instabilis, cit., p. 295.

[58] Cfr. V. Borghi y R. Rizza, L'organizzazione sociale del lavoro. Lo statuto del lavoro e le sue trasformazioni, Milán, Mondadori, 2006.

[59] G. Altieri et al., Il popolo del 10%. Il boom del lavoro atipico,

Roma, Donzelli, 2000.

[60] Cfr. G. Lipovetsky, L'empire de l'éphémère, 1987 [L'impero dell'effimero, Milán, Garzanti, 1989; El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas, Barcelona, Anagrama, 2013].

[61] Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 35.

[62] Cfr. Catania, Vaccaro y Zucca (eds.), Una vita tanti lavori, cit.

[63] La expresión está sacada de Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., pp. 327 ss.

[64] Standing, Precari, cit., p. 59.

[65] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., p. 38.

[66] Ibíd., p. 57.

[67] Ibíd., p. 137.

[68] Cfr. A. Tagliapietra, Esperienza. Filosofia e storia di un'idea, Milán, Cortina, 2017, p. 39.

[69] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., pp. 137-139.

[70] Testimonio citado en Precari, cit., p. 168.

[71] Cfr. A. Mabrouki, Génération précaire, París, Le cherche midi, 2004.

[72] Cfr. P. Villa (ed.), Generazioni flessibili. Nuove e vecchie forme di esclusione sociale, Roma, Carocci, 2007.

[73] Orso, Alienazioni e uomo precario, cit., p. 52.

[74] Toscano (ed.), Homo instabilis, cit., p. 232.

[75] Possenti, Flessibilità, cit., p. 26.

[76] Cfr. T. Baker y H. E. Aldrich, «Prometheus Stretches: Building Identity and Cumulative Knowledge in Multi-Employer Careers», en

M. B. Arthur y D. M. Rousseau (eds.), The Boundaryless Career: A New Employment Principle for a New Organizational Era, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 123-149.

[77] Cfr. E. Gellner, Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals, 1994 [Le condizioni della libertà. La società civile e i suoi rivali, Milán, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 116-120; Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales, Barcelona, Paidós, 1996].

[78] Cfr. A. Zanini y U. Fadini (eds.), Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione, Milán, Feltrinelli, 2001.

[79] P. G. Bresciani y M. Franchi (eds.), Biografie in transizione. I progetti lavorativi nell'epoca della flessibilità, Milán, FrancoAngeli, 2006.

[80] Cfr. A. Meo, Vite in bilico. Sociologia della reazione a eventi spiazzanti, Nápoles, Liguori, 2000.

[81] Tiddi, Precari, cit., p. 7.

[82] Cfr. R. Bodei, Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno, Turín, Einaudi, 1987.

[83] Standing, Precari, cit., p. 47.

[84] E. Renault, «"Soyez modernes: devenez flexibles!": luttes idéologiques autour de la précarité et de la flexibilité», en M. Husson (ed.), Travail flexible, salariés jetables. Fausses questions et vrais enjeux de la lutte contre le chômage, París, La Découverte, 2006, pp. 39-51.

[85] Standing, Diventare cittadini, cit., p. 25.

[86] Sobre las nuevas formas de esclavitud, cfr. K. Bales, Disposeable People: New Slavery in the Global Economy, 1999 [trad. y ed. M. Nadotti, I nuovi schiavi. La merce umana nell'economia globale, Milán Feltrinelli, 2000; La nueva esclavitud en la economía global, Tres Cantos, Akal, 2000].

7. Acumulación flexible y movilización total

[1] Cfr. J. Rifkin, The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era, 1995 [trad. y ed. P. Canton, La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato, Milán, Baldini & Castoldi, 1999; El fin del trabajo, Barcelona, Paidós, 2010].

[2] Cfr. A. Gorz, Métamorphoses du travail. Quête du sens, 1988 [Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica, Turín, Bollati Boringhieri, 1992; Metamorfosis del trabajo: búsqueda del sentido, Madrid, Sistema, 1997].

[3] Cfr. C. Offe, «Lavoro come categoria sociologica centrale?», Sociologia del lavoro, n.º 28 (1986), pp. 17-46.

[4] Cfr. D. Méda, Le travail. Une valeur en voie de disparition, 1995 [trad. y ed. A. Serra, Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione, Milán, Feltrinelli, 1997; El trabajo: un valor en peligro de extinción, Barcelona, GEDISA, 2009].

[5] Cfr. J. Bidet y J. Texier (eds.), La crise du travail , París, Presses Universitaires de France, 1995. Cfr. también A. S. Aronowitz y J. Cutler (eds.), Post-Work: The Wages of Cybernation, Londres, Routledge, 1998.

[6] Cfr. R. Bortone, C. Damiano y D. Gottardi (eds.), Lavori e precarietà. Il rovescio del lavoro, Roma, Editori Riuniti, 2004.

[7] Cfr. U. Beck, Schöne neue Arbeitswelt, 1999 [Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro, Turín, Einaudi, 2000; Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización, Barcelona, Paidós, 2001].

[8] A. Gorz, Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme, 1980 [Addio al proletariato. Oltre il socialismo, Roma, Edizioni Lavoro, 1982; Adiós al proletariado, Barcelona, Ediciones 2001, 1982].

[9] Cfr. J. Lojkine, La classe ouvrière en mutations, París, Éditions

sociales, 1986.

[10] Cfr. I. Wallerstein, The Modern World-System, 1974-1989 [trad. y ed. G. Panzieri, D. Panzieri y B. Bellini, Il sistema mondiale dell'economia moderna, 3 vols., Bolonia, il Mulino, 1978-1995; El moderno sistema mundial, Madrid, Siglo XXI, 2016].

[11] Cfr. G. Aznar, Travailler moins pour travailler tous. 20 propositions, 1993 [Lavorare meno per lavorare tutti. Venti proposte, Turín, Bollati Boringhieri, 1994; Trabajar menos para trabajar todos, Madrid, HOAC, 1994].

[12] Cfr. F. Chicchi y E. Leonardi (eds.), Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista, Verona, Ombre corte, 2011.

[13] Marx, El capital I, cit., p. 248.

[14] R. Antunes, Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho, 1995 [Addio al lavoro? Le trasformazioni e la centralità del lavoro nella globalizzazione, Venecia, Ca' Foscari-Digital Publishing, 2015, p. 165].

[15] Lukács, Ontologia dell'essere sociale, cit., II, p. 11.

[16] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XXII (V), § 11, p. 489.

[17] «Igual que el fordismo representaba no solo una forma de organización económica sino toda una cultura [...], así también el posfordismo es la enseña de un desarrollo social y cultural mucho más profundo», S. Hall y M. Jacques (eds.), New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s, Londres, Lawrence & Wishart, 1989, p. 12.

[18] Cfr. A. Fumagalli, Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione, Roma, Carocci, 2007, pp. 112 ss.

[19] Toscano (ed.), Homo instabilis, cit., p. 41.

[20] Cfr. R. Castel, Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, París, Fayard, 1995.

[21] Cfr. S. Wood (ed.), The Transformation of Work? Skill, Flexibility and the Labour Process, Londres, Unwin Hymam, 1989.

[22] Cfr. M. Zipponi, Ci siamo! Operai, impiegati, precari nella nuova economia, Milán, Mursia, 2000.

[23] Cfr. Antunes, Addio al lavoro?, cit., pp. 165 ss.

[24] Cfr. Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 44.

[25] Ibíd.

[26] Cfr. B. Harrison, Lean and Mean: The Changing Landscape of Corporate Power in the Age of Flexibility, 1994 [Agile e snella. Come cambia l'impresa nell'era della flessibilità, Roma, Edizioni Lavoro, 1999].

[27] Cfr. M. J. Piore y C. F. Sabel, The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity, 1984 [Le vie dello sviluppo industriale. Produzione di massa e produzione flessibile, Turín, Isedi, 1987; La segunda ruptura industrial, Madrid, Alianza, 1990]. Los dos autores advierten en las pequeñas empresas italianas los rasgos de un modelo de desarrollo alternativo respecto a las empresas gigantes que caracterizan el panorama estadounidense. La flexibilidad de las empresas más pequeñas facilita la adaptación a las crisis del mercado, a la innovación de los productos y del personal.

[28] L. Vasapollo (ed.), «Prefazione», en Lavoro contro capitale. Precarietà, sfruttamento, delocalizzazione, Milán, Jaca Book, 2005, p. 26.

[29] Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 133.

[30] Cfr. D. Harvey, The Condition of Postmodernity, 1990 [trad. y ed. M. Viezzi, La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente, Milán, il Saggiatore, 2002, pp. 296 ss.].

[31] Cfr. A. Accornero, «Dal fordismo al post-fordismo: il lavoro e i lavori», Quaderni di rassegna sindacale, n.º 1 (2001).

[32] Cfr. Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 77.

[33] El capital I, cit., p. 593.

[34] Cfr. E. Jünger, «Die totale Mobilmachung», 1930 [trad. y ed. C. Galli, «La mobilitazione totale», Il Mulino, n.º 5 (1985), pp. 753-770].

[35] Cfr. H. Defalvard, Essai sur le marché, París, Syros, 1995.

[36] M. Heidegger, «Wozu Dichter in dürftiger Zeit?», 1946, en Sentieri erranti nella selva, Bompiani, Milán, 2002, p. 363.

[37] M. Heidegger, Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938) [Quaderni neri 1931/1938 (Riflessioni II-VI), Milán, Bompiani, 2016, p. 443; Cuadernos negros, Madrid, Trotta, 2015].

[38] Cfr. M. Barbieri y R. Rizza, «Capitale sociale e lavoro atipico», Sociologia del lavoro, n.º 91 (2003), pp. 169-184.

[39] Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., pp. 117-118.

[40] Toscano (ed.), Homo instabilis, cit., p. 336.

[41] Cfr. P. Leon y R. Realfonzo (eds.), L'economia della precarietà, Roma Manifestolibri, 2008.

[42] Marx, El capital I, cit., p. 204.

[43] MEW, cit., I, p. 511.

[44] MEW, cit., XXIII, p. 200.

[45] Ibíd.

[46] Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 117.

[47] Así pues, la precariedad es la vertiente subjetiva de la flexibilidad: coincide con la sensación de malestar y de ansiedad, de ausencia de futuro y de inestabilidad que experimentan los sujetos sociales en la sociedad del trabajo flexible. Generalmente, la flexibilidad se refiere a la «disponibilidad de los trabajadores a emplear sus habilidades de la forma que los directivos consideren más oportuna y a optimizar la asignación del trabajo en el seno del

sistema económico» (R. Dore, New Forms and Meanings of Work in an Increasingly Globalized World, 2004 [trad. y ed. M. Gallotti , Il lavoro nel mondo che cambia, Bolonia, il Mulino, 2005, p. 48]).

[48] Cfr. J.-C. Barbier y H. Nadel, La flexibilité du travail et de l'emploi, París, Flammarion, 2000.

[49] Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 117.

[50] Toscano (ed.), Homo instabilis, cit., p. 532-533.

[51] Ibíd.

[52] Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 140.

[53] Ibíd.

[54] Cfr. P. Cingolani, La précarité, París, Presses Universitaries de France, 2005.

[55] «La condición actual del mundo de los trabajos resulta carecer desoladoramente de derechos, de democracia, de amortiguadores sociales: en efecto, las radicales transformaciones de los procesos productivos han disgregado el viejo tejido conectivo del garantismo obrero hasta el extremo de que los contornos y la naturaleza del propio trabajo por cuenta ajena ahora son inciertos». G. Bronzini y M. Bascetta, en Bascetta et al., Stato e diritti nel posfordismo, cit., p. 64.

[56] F. Chicchi, E. Leonardi y S. Lucarelli, Logiche dello sfruttamento. Oltre la dissoluzione del rapporto salariale, Verona, Ombre corte, 2016, p. 37 [Más allá del salario: las lógicas de la explotación, Madrid, Enclave de Libros, 2018].

[57] Cfr. S. Bologna y A. Fumagalli (eds.), Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia, Milán, Feltrinelli, 1997.

[58] M. Kalecki, «Political Aspects of Full Employment», Political Quarterly, n.º 4 (1943), pp. 322-331.

[59] Cfr. F. Amendola, Vite a progetto. Storie di ordinaria precarietà,

Pozzuoli Photocity, 2011.

[60] Pueden encontrarse apuntes interesantes en S. Chignola (ed.), Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979), Verona, Ombre corte, 2006.

[61] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XXI, § 13, p. 1232.

[62] Cfr. A. Accornero, San Precario lavora per noi. Gli impieghi temporanei in Italia, Milán, Rizzoli, 2006, p. 13.

[63] Cfr. B. Watanabe, «Toyotismo. Um novo padrão mundial de produção?», Revista dos Metalúrgicos, n.º 1 (1993), pp. 4-11. Cfr. también M. Aoki y R. Dore (eds.), The Japanese Firm: Sources of Competitive Strenght, Oxford, Oxford University Press, 1994.

[64] E. Rullani, «Economia globale e postfordismo», If, n.º 3 (1998), p. 34.

[65] Cfr. B. Coriat, L'atelier et le chronomètre. Essai sur le taylorisme, le fordisme et la production de masse, 1978 [trad. y ed. L. Ferrari Bravo, La fabbrica e il cronometro. Saggio sulla produzione di massa, Milán, Feltrinelli, 1979; El taller y el cronómetro: ensayo sobre taylorismo, el fordismo y producción en masa, Madrid, Siglo XXI, 2015].

[66] Cfr. D. Nelson, Frederick W. Taylor and the Rise of Scientific Management, 1980 [Taylor e la rivoluzione manageriale. La nascita dello «scientific management», Turín, Einaudi, 1988].

[67] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., IV, § 52, p. 490.

[68] Cfr. M. Revelli, Lavorare in Fiat, Milán, Garzanti, 1989.

[69] Cfr. Tiddi, Precari, cit., p. 10.

[70] Cfr. T. Ohno, Toyota Production System: Beyond Large-Scale Production, Cambridge, Productivity Press, 1988 [El sistema de producción Toyota, Barcelona, Gestión 2000, 1991].

[71] Cfr. Harrison, Agile e snella, cit.

[72] Cfr. J. K. Liker y M. Hoseus, Toyota Culture: The Heart and Soul of the Toyota Way, Nueva York, McGraw-Hill, 2008.

[73] Cfr. M. Revelli, «Economia e modello sociale nel passaggio tra fordismo e toyotismo», en P. Ingrao y R. Rossanda (eds.), Appuntamenti di fine secolo, Roma, Manifestolibri, 1995, p. 168.

[74] Cfr. G. Bonazzi y S. Negrelli (eds.), Impresa senza confini. Percorsi, strategie e regolazione dell'outsourcing nel post-fordismo maturo, Milán, FrancoAngeli, 2003.

[75] R. Dahrendorf, Economic Opportunity, Civil Society and Political Liberty [Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 19].

[76] Cfr. M. Magnabosco, Fordismo, toyotismo, fabbrica integrata, Jesi, Centro Studi P. Calamandrei, 1997.

[77] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., p. 4.

[78] Ibíd., p. 5.

[79] Ibíd., p. 6.

[80] Ibíd., p. 27.

[81] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 101. Cfr. también G. Scharf, «Zeit und Kapitalismus», en R. Zoll (ed.), Zerstörung und Wiederaneignung der Zeit, Fráncfort, Suhrkamp,1988, pp. 143-159.

[82] Cfr. Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., pp. 28-31.

[83] Cfr. Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 274.

[84] «Si el pedido de un cliente no se concreta, en forma de una reserva y de su correspondiente anticipo, ni los proveedores ni el taller final producirán nada de nada» (Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., p. 29).

[85] Ibíd., p. 31.

[86] Ibíd., p. 61.

[87] MEW, cit., I, p. 471.

[88] Ibíd., p. 474.

[89] Ibíd.

[90] Cfr. Standing, Precari, cit., p. 75. Por ejemplo, en 2009, a los trabajadores de la empresa Ford se les exigió renunciar al aumento automático de salarios de acuerdo con el Índice de Precios al Consumo (IPC), a las vacaciones pagadas y a las becas universitarias.

[91] «Es una novedad estructural. El precariado no tiene gratificaciones como las vacaciones pagadas, las bajas por enfermedad, las pensiones de la empresa, etcétera. Incluso carece de subsidios del Estado derivados de los derechos, y eso le deja a merced de las indemnizaciones inseguras y discrecionales, cuando las haya. Y no disfruta de prestaciones comunitarias en la forma de generosos bienes comunes (servicios y diversiones públicas) ni de unas fuertes redes familiares y de apoyo local» (Standing, Diventare cittadini, cit., pp. 26-27).

[92] Cfr. P. Zizzi, Disoccupazione e salute. Quando la precarietà diventa malattia, Vignate, Lampi di stampa, 2013.

[93] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., p. 62.

[94] Cfr. G. Altieri y C. Oteri, Il lavoro interinale come sistema. Bilancio di un quinquennio, Roma, Ediesse, 2004.

[95] Cfr. Accornero, San Precario lavora per noi, cit., p. 85.

[96] Standing, Precari, cit., p. 60.

[97] Ibíd., p. 61.

[98] Cfr. Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., pp. 39-41.

[99] Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 330.

[100] Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., pp. 295-296.

[101] F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, 1886 [Al di là del bene e del male, Milán, Adelphi, 1977, § 257, p. 174; Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro, trad A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2012].

[102] Voltaire, Dictionnaire philosophique (1764), París, Gallimard, 1994, p. 240 [Diccionario filosófico, Tres Cantos, Akal, 2007].

[103] Ibíd., p. 241.

[104] Possenti, Flessibilità, cit., p. 173.

[105] Standing, Diventare cittadini, cit., p. 66.

[106] Cfr. E. Voltolina, La repubblica degli stagisti. Come non farsi sfruttare, Roma-Bari, Laterza, 2010.

[107] Standing, Diventare cittadini, cit., p. 132.

[108] C. Marazzi, Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica, Bellinzona, Casagrande, 1994, p. 19 [El sitio de los calcetines: el giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política, Tres Cantos, Akal, 2003].

[109] Standing, Precari, cit., p. 123

[110] Cfr. A. Bajani, Mi spezzo ma non m'impiego. Guida di viaggio per lavoratori flessibili, Turín, Einaudi, 2006.

[111] Cfr. V. Gravano, Expo Show. Milano 2015. Una scommessa interculturale persa, Milán, Mimesis, 2016.

[112] MEW, cit., VII, p. 431.

[113] Ibíd.

[114] Cfr. M. Fana, Non è lavoro, è sfruttamento, Roma-Bari, Laterza, 2017.

[115] S. Bologna y D. Banfi, Vita da freelance. I lavoratori della conoscenza e il loro futuro, Milán, Feltrinelli, 2011.

[116] Giuseppe Allegri et al., Economia politica della promessa, Roma, Manifestolibri, 2015.

[117] El capital I, cit., p. 699.

[118] Ibíd.

[119] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., I, § 61, p. 72.

[120] Cfr. Chicchi et al., Logiche dello sfruttamento, cit., pp. 9-10.

[121] Ibíd., pp. 28-29.

[122] Ibíd., p. 49.

[123] Cfr. S. Bologna, «Lavoro gratuito ed economia dell'evento», en C. Morini y P. Vignola (eds.), Piccola enciclopedia precaria, Milán, Agenzia X, 2015, pp. 80-82.

[124] Cfr. Y. Moulier Boutang, Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation, París, Éditions Amsterdam, 2007, p. 148.

[125] Cfr. por ejemplo A. Padrone, Precari e contenti. Storie di giovani che ce l'hanno fatta, Venecia, Marsilio, 2007.

[126] Cfr. L. Gallino, Il costo umano della flessibilità, Roma-Bari, Laterza, 2001.

[127] P. Barbieri y S. Scherer, «Le conseguenze sociali della flessibilizzazione del mercato del lavoro in Italia», Stato e mercato, n.º 2 (2005), pp. 291-321.

[128] Cfr. Fullin, Vivere l'instabilità del lavoro, cit.

[129] Cfr. L. Carrera, Viaggiare a vista. Percorsi di vita in tempi di flessibilità, Milán, FrancoAngeli, 2004.

[130] L. Gallino, Vite rinviate. Lo scandalo del lavoro precario, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 3.

[131] Cfr. C. Leadbeater, Living on Thin Air: The New Economy, Londres, Viking, 1999; G. Calvi, «La flessibilità corrode il carattere?», Social Trends, n.º 89 (2000), pp. 1-4; P. Iacci (ed.), La flessibilità nella gestione delle risorse umane. Le norme, il sindacato, gli individui, Milán, FrancoAngeli, 2004.

[132] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., pp. 45-53.

[133] Standing, Precari, cit., p. 57.

[134] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., p. 55.

[135] «La correlación entre el aumento de la flexibilidad del trabajo y la tasa neta y estable de creación de nuevos puestos de trabajo, o de reducción del desempleo, citada hasta la saciedad por los políticos, por el mundo académico y por los medios de comunicación, no encuentra ningún tipo de refrendo en las evidencias disponibles» (ibíd., p. 56). Cfr. también E. J. Amadeo y S. Horton (eds.), Labour Productivity and Flexibility, Londres, Macmillan, 1997.

8. Bioeconomía. El capital al asalto de la vida

[1] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 101.

[2] Remitimos al lector a nuestro libro Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita, Milán Bompiani, 2010, cap. IV.

[3] Cfr. B. Furåker, K. Håkansson y J. C. Karlsson (eds.), Flexibility and Stability in Working Life, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

[4] Cfr. E. P. Thompson, Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism, 1967 [trad. y ed. G. Procacci , Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale, Milán, et al., 2010].

[5] Cfr. también B. Adam , Timewatch: The Social Analysis of Time,

Cambridge, Polity Press, 1995.

[6] M. Foucault, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, 1966 [Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane, Milán, Rizzoli, 1967, p. 245; Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas, Tres Cantos, Siglo XXI, 2009].

[7] Bauman, Memorie di classe, cit., p. 83.

[8] Ibíd., p. 97.

[9] Thompson, Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale, cit., p. 56.

[10] Ibíd., p. 249.

[11] Marx, El capital I, cit., p. 279.

[12] Ibíd., p. 249.

[13] Cfr. Marx, El capital I, cit., p. 631.

[14] Thompson, Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale, cit., p. 57.

[15] Marx, El capital I, cit., p. 43.

[16] Cfr. G. Simmel, Die Mode, 1911 [trad. y ed. L. Perucchi, La moda, Milán, SE, 1996].

[17] MEW, cit., XXIII, p. 167.

[18] Cfr. Furåker, Håkansson y Karlsson (eds.), Flexibility and Stability in Working Life, cit.

[19] Cfr. P. Andreoni, Tempo e lavoro. Storia, psicologia e nuove problematiche, Milán, Bruno Mondadori, 2005.

[20] Marx, El capital I, cit., p. 319.

[21] Cfr. G. Agamben, L'uso dei corpi, Vicenza, Neri Pozza, 2014 [Homo sacer, IV, 2. El uso de los cuerpos, Valencia, Pre-Textos, 2017].

[22] Cfr. J. Le Goff, Au Moyen Âge. Temps de l'Église et temps du marchand, 1960 [trad. y ed. M. Romano, Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo, Turín, Einaudi, 1977; Mercaderes y banqueros de la Edad Media, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1991].

[23] Cfr. J. Crary, 24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep, 2013 [24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno, Turín, Einaudi, 2015; 24-7: el capitalismo al asalto del sueño, Barcelona, Ariel, 2015]. Cfr. también K. Röggla, Wir schlafen nicht, 2004 [trad. y ed. C. Vezzaro, Noi non dormiamo. L'insonnia dei precari di successo, Milán, Isbn, 2005].

[24] Crary, 24/7, cit., pp. 16-17.

[25] Cfr. H. Rosa, Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality, 2010 [trad. y ed. E. Leonzio, Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità, Turín, Einaudi, 2015; Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía, Madrid, Katz Editores, 2016].

[26] Gallino, Il lavoro non è una merce, cit., p. 62.

[27] Cfr. Standing, Diventare cittadini , cit., p. 30.

[28] Miseria de la filosofía , cit., p. 21.

[29] Cfr. S. Aronowitz y W. DiFazio, The Jobless Future: Sci-tech and the Dogma of Work , Mineápolis, University of Minnesota Press, 1994.

[30] Brendan Burchell et al ., Job Insecurity and Work Intensification: Flexibility and the Changing Boundaries of Work , York, York Publishing Services, 1999.

[31] Tiddi, Precari , cit., p. 112.

[32] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. xxxvi.

[33] T. Levitt, «The Globalization of Markets», Harvard Business

Review, n.º 3 (1983), pp. 92-102.

[34] Cfr. Fumagalli, Bioeconomia e capitalismo cognitivo, cit.

[35] Thompson, Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale, cit., p. 114.

[36] El capital I, cit., p. 319.

[37] Cfr. R. Esposito, Bíos. Biopolitica e filosofia, Turín, Einaudi, 2004; L. Bazzicalupo, Il governo delle vite. Biopolitica ed economia, Roma-Bari, Laterza, 2006.

[38] Cfr. E. Goffman, Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates, 1961 [Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza, Turín, Einaudi, 1968].

[39] Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit., I, p. 37.

[40] Marx, El capital I, cit., p. 283.

[41] Ibíd., p. 271.

[42] M. Foucault, Vigilar y castigar, cit., p. 32 (N. del T.) .

[43] Cfr. A. Fumagalli, Lavoro. Vecchio e nuovo sfruttamento, Milán, Punto Rosso, 2006.

[44] Cfr. E. Armano, Precarietà e innovazione nel postfordismo. Una ricerca qualitativa sui lavoratori della conoscenza a Torino, Bolonia, Odoya, 2010.

[45] Cfr. C. Vercellone (ed.), Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista, Roma, Manifestolibri, 2006.

[46] Cfr. F. Berardi, La fabbrica dell'infelicità. New economy e movimento del cognitariato, Roma, DeriveApprodi, 2001 [La fábrica de la infelicidad: nuevas formas de trabajo y movimiento global, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].

[47] Cfr. T. Negri y C. Vercellone, «Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif, Multitudes, n.º 1 (2008), pp. 39-50.

[48] M. Castells, The Rise of the Network Society, 1996 [La nascita della società in rete, Milán, Università Bocconi Editore, 2002, I, p. 147].

[49] Cfr. S. Bellucci, E-work. Lavoro, rete, innovazione, Roma, DeriveApprodi, 2005.

[50] Cfr. P. Legendre, Dominium Mundi. L'Empire du Management, París, Mille et une nuits, 2007 [Dominium mundi: el imperio del management, Madrid, Amorrortu, 2008].

[51] L. Cillario, L'economia degli spettri. Forme del capitalismo contemporaneo, Roma, Manifestolibri, 1996, p. 50.

[52] Cfr. Tiddi, Precari, cit., p. 43.

[53] Cfr. C. Azaïs, A. Corsani y P. Dieuaide (eds.), Vers un capitalisme cognitif. Entre mutations du travail et territoires, París, L'Harmattan, 2001.

[54] Cfr. Fumagalli, Bioeconomia e capitalismo cognitivo, cit., pp. 79 ss.

[55] Cfr. P. Howitt, The Implication of Knowledge-Based Growth for Micro-Economic Policies, Calgary, University of Calgary Press, 1996.

[56] Cfr. M. Lazzarato, Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività, Verona, Ombre corte, 1997.

[57] Cfr. P. Sraffa, Produzione di merci a mezzo di merci. Premesse a una critica della teoria economica, Turín, Einaudi, 1960.

[58] Cfr. Fumagalli, Bioeconomia e capitalismo cognitivo, cit., pp. 79 ss.

[59] Cfr. D. Foray, L'économie de la connaissance, París, La Découverte, 2000, p. 3.

[60] Cfr. Fumagalli, Bioeconomia e capitalismo cognitivo, cit., pp. 79 ss.

[61] Cfr. G. P. Serino (ed.), Luciano Bianciardi. Il precario esistenziale, Florencia, Clichy, 2015.

[62] Cfr. Bologna, Banfi, Vita da freelance, cit.

[63] Arriola, Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 164.

[64] Ibíd., p. 22.

[65] Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., pp. 332 ss.

[66] Ibíd., p. 331.

[67] Cfr. M. Carrieri y P. Perulli (eds.), Il teorema sindacale. Flessibilità e competizione nelle relazioni industriali, Bolonia, il Mulino, 1985.

[68] Cfr. G. P. Cella, Il sindacato, Roma-Bari, Laterza, 1999.

[69] Cfr. A. Accornero, La parabola del sindacato. Ascesa e declino di una cultura, Bolonia, il Mulino, 1992.

[70] Cfr. S. Livadiotti, L'altra casta. L'inchiesta sul sindacato, Milán, Bompiani, 2008.

[71] Cfr. M. Carrieri, C. Damiano y B. Ugolini (eds.), Il lavoro che cambia. La più vasta ricerca sui lavoratori italiani, Roma, Ediesse, 2005.

[72] Cfr. G. Baglioni, L'accerchiamento. Perché si riduce la tutela sindacale tradizionale, Bolonia, il Mulino, 2008.

[73] Cfr. M. Napoli, Alle radici del sindacalismo italiano, Milán, Vita e Pensiero, 2007.

[74] Cfr. S. Turone, Storia del sindacato in Italia. Dal 1943 al crollo del comunismo, Roma-Bari, Laterza, 1998.

[75] Cfr. B. Ciccone y P. De Vivo (eds.), A chi serve il sindacato? I bisogni, le richieste e le aspettative dei lavoratori nella società che si trasforma, Milán, FrancoAngeli, 2010, p. 38.

[76] Baglioni, L'accerchiamento, cit., p. 96.

[77] Cfr. G. P. Cella, La solidarietà possibile, Roma, Edizioni Lavoro, 1989.

[78] Cfr. Cella, Il sindacato, cit.

[79] Ibíd., p. 336.

[80] Cfr. Ciccone y De Vivo (eds.), A chi serve il sindacato?, cit., p. 28.

[81] Cfr. D. McCann, Regulating Flexible Work, Oxford, Oxford University Press, 2008.

[82] Cfr. E. Del Colle (ed.), Tra flessibilità e precarietà. Cambiamenti nelle forme del lavoro e della sicurezza, Roma, Carocci, 2013. Cfr. también F. Berton, M. Richiardi y S. Sacchi, Flex-insecurity. Perché in Italia la flessibilità diventa precarietà, Bolonia, il Mulino, 2009.

[83] Cfr. G. Azzariti et al., Ai confini dello Stato sociale, Roma, Manifestolibri, 1995.

[84] Cfr. G. Santoro Passarelli (ed.), Flessibilità e diritto del lavoro, 3 vols., Turín, Giappichelli, 1996-1997.

[85] Cfr. Semenza, Le trasformazioni del lavoro, cit.

[86] Ibíd., p. 345.

[87] Cfr. J. Visser, «Syndicalisme et désyndicalisation», Le Mouvement social, n.º 1 (1993), pp. 17-40.

[88] Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., pp. 324-325.

[89] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 236, p. 201.

[90] Toscano (ed.), Homo instabilis, cit., p. 291. «La desregulación de

las condiciones de trabajo con relación a las normas legales vigentes o consensuadas y la consiguiente regresión de los derechos sociales, así como la ausencia de protección y de expresión sindical, configuran una tendencia a la individualización extrema de la relación salarial» (Antunes, Addio al lavoro?, cit., p. 65).

[91] «Denominamos "espíritu del capitalismo" la ideología que justifica el compromiso con el capitalismo» (Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 69).

[92] Cfr. R. Reich, L'économie mondialisée, París, Dunod, 1993.

[93] B.-C. Han, Müdigkeitsgesellschaft, 2010 [La società della stanchezza, Roma, Nottetempo, 2012, pp. 5-6; La sociedad del cansancio, Barcelona, Herder, 2016].

[94] Tiddi, Precari, cit., p. 21.

[95] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., II, p. 129.

[96] Cfr. P. Barbieri, «Social Capital and Self-Employment: A Network Analysis Experiment and Several Considerations», International Sociology, n.º 4 (2003), pp. 681-701.

[97] Cfr. C. Castoriadis, «L'individu privatisé», Le Monde diplomatique, febrero de 1998, p. 23.

[98] Cfr. C. Crouch y W. Streeck (eds.), Political Economy of Modern Capitalism: Mapping Convergence and Diversity, Londres, Sage, 1997.

[99] Chicchi, Leonardi y Lucarelli, Logiche dello sfruttamento, cit., p. 90.

[100] Cfr. ibíd., pp. 28-29.

[101] G. Deleuze y F. Guattari, Mille Plateaux, 1980 [Mille piani, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987, p. 667; Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pre-Textos, 2020].

[102] Cfr. L. Dumont, Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, 1983 [trad. y ed. C.

Sborgi, Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna, Milán, Adelphi, 1993; Ensayos sobre el individualismo, Madrid, Alianza, 1987].

[103] G. Simondon, L'individuation psychique et collective, 1989 [L'individuazione psichica e collettiva, Roma, DeriveApprodi, 2001, p. 73].

[104] J. Habermas, Die postnationale Konstellation. Politische Essays, 1998 [trad. y ed. L. Ceppa, La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia, Milán, Feltrinelli, 1999, p. 114; La constelación posnacional: ensayos políticos, Barcelona, Paidós, 2000].

[105] D. Hume, A Treatise of Human Nature, 1738-1740 [Trattato sulla natura umana, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 437; Tratado de la naturaleza humana, Madrid, Tecnos, 2018].

[106] Cfr. Boltanski y Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 285.

[107] Cfr. Contarini y Marsi, Precariato, cit., p. 111.

[108] Cfr. Orso, Alienazioni e uomo precario, cit., p. 58.

[109] A. Ehrenberg, La Fatigue d'être soi. Dépression et société, 1998 [trad. y ed. S. Arecco, La fatica di essere se stessi. Depressione e società, Turín, Einaudi, 1999, pp. 311-312].

[110] Cfr. Contarini y Marsi, Precariato, cit., p. 31.

[111] Cfr. C. Lafontaine, Le Corps-marché. La marchandisation de la vie humaine à l'ère de la bioéconomie, París, Seuil, 2014.

[112] Chicchi, Leonardi y Lucarelli, Logiche dello sfruttamento, cit., p. 68.

[113] K. Marx y F. Engels, Sobre la literatura y el arte, La Habana, Editora Política, 1965, p. 18, disponible en Marxists Internet Archive, marxists.org.

[114] Cfr. Contarini y Marsi, Precariato, cit., p. 110-111.

[115] Antunes, Addio al lavoro?, cit., pp. 82-83.

[116] Cfr. C. Morini, Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo, Verona, Ombre corte, 2010 [Por amor o a la fuerza: feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014].

[117] T. Isabel, Sesso e genere. Uomini e donne nella società liquida, Nápoles, Diana, 2017, p. 42.

[118] Cfr. Morini, Per amore o per forza, cit., pp. 55 ss.

[119] Cfr. L. McDowell, «Life Without Father and Ford: The New Gender Order of Post-Fordism», Transactions of the Institute of British Geographers, n.º 4 (1991), pp. 400-419.

[120] Cfr. M. T. Cassini y A. Castellari, La donna è mobile. Undici storie di normale precariato femminile, Bolonia, Perdisa, 2006.

[121] Cfr. E. Betti, «Donne e precarietà del lavoro in Italia: alcune serie di dati significativi», en I. Masulli (ed.), Precarietà del lavoro e società precaria nell'Europa contemporanea, Roma, Carocci, 2004, pp. 109-131.

[122] Cfr. D. Revel, La précarité professionnelle au masculin et au féminin, París, L'Harmattan, 2001.

[123] Cfr. M. Castells, The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process, Oxford, Blackwell, 1989 [La ciudad informacional: tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional, Madrid, Alianza, 1995].

[124] Cfr. Vercellone (ed.), Capitalismo cognitivo, cit., pp. 66 ss.

[125] Cfr. Moulier Boutang, Le capitalisme cognitif, cit.

[126] Cfr. E. Reyneri, Sociologia del mercato del lavoro, Bolonia, il Mulino, 2002.

[127] Cfr. R. Crompton, Restructuring Gender Relations and Employment: The Decline of the Male Breadwinner, Oxford, Oxford

University Press, 1999.

[128] Cfr. H.-P. Blossfeld y S. Drobnič (eds.), Careers of Couples in Contemporary Societies: From Male Breadwinner to Dual-Earner Families, Oxford, Oxford University Press, 2001.

[129] T. Pievani y F. Taddia, Il maschio è inutile. Un saggio quasi filosofico, Milán, Rizzoli, 2014, p. 5.

[130] A. Cazzullo, Le donne erediteranno la terra. Il nostro sarà il secolo del sorpasso, Milán, Mondadori, 2016, p. 3.

[131] Cfr. A. Scianca, Contro l'eroticamente corretto. Uomini e donne, padri e madri nell'epoca del gender, Milán, Bietti, 2017, p. 87.

[132] Toscano (ed.), Homo instabilis, cit., p. 501.

[133] Ibíd., p. 502.

[134] Cfr. H. Bradley, Men's Work, Women's Work: A Sociological History of the Sexual Division of Labour in Employment, Cambridge, Polity Press, 1989.

[135] Cfr. D. Méda, Le temps des femmes. Pour un nouveau partage des rôles, París, Flammarion, 2001 [El tiempo de las mujeres: conciliación entre vida familiar y profesional de hombres y mujeres, Madrid, Narcea, 2002].

[136] Cfr. C. Barbarulli y L. Borghi (eds.), Forme della diversità. Genere, precarietà e intercultura, Cagliari, CUEC, 2006.

[137] Toscano (ed.), Homo instabilis, cit., p. 509.

[138] Ibíd., p. 524.

[139] Cfr. C. Saraceno, «Le differenze che contano tra i lavoratori atipici», Sociologia del lavoro, n.º 97 (2005), pp. 15-24.

[140] Cfr. M. L. Bianco, «Il genere della flessibilità», en G. Mari (ed.), Libertà, sviluppo, lavoro, Milán, Mondadori, 2004, pp. 73-85.

[141] Cfr. F. Allon, «The Femininisation of Finance: Gender, Labour

and the Limits of Inclusion», Australian Feminist Studies, n.º 79 (2014), pp. 12-30.

[142] Cfr. C. Iori y B. Maiani (eds.), Donne al lavoro. Letture al femminile del mercato del lavoro flessibile, Roma, Carocci, 2006.

[143] G. Deleuze y F. Guattari, Mille Plateaux, París, Éditions de Minuit, 1980, p. 341.

[144] Cfr. C. Giaccardi y M. Magatti, L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea, Roma-Bari, Laterza, 2003.

[145] Cfr. R. Fontana, Il lavoro di genere. Le donne tra vecchia e nuova economia, Roma, Carocci, 2002.

[146] Cfr. R. Hughes, Culture of Complaint, 1993 [La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto, Milán, Adelphi, 2003; La cultura de la queja, Barcelona, Anagrama, 2005].

[147] D. Giglioli, Critica della vittima. Un esperimento con l'etica, Roma, Nottetempo, 2014 [Crítica de la víctima, Barcelona, Herder, 2018].

[148] J.-C. Michéa, Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès, París, Climats, 2011, p. 353.

[149] Cfr. F. Vigouroux, L'empire des mères, París, Presses Universitaires de France, 1998.

[150] Cfr. Badiou, Alla ricerca del reale perduto, cit., p. 46.

[151] Cfr. R. Trifiletti, «Dare un genere all' "uomo flessibile". Le misurazioni del lavoro femminile nel post-fordismo», en F. Bimbi (ed.), Differenze e disuguaglianze. Prospettive per gli studi di genere in Italia, Bolonia, il Mulino, 2003, pp. 101-160.

[152] Cfr. R. Fontana, «I lavori delle donne. Segregazione occupazionale o nuove opportunità di partecipazione?», Sociologia del lavoro, n.º 80 (2000), pp. 129-140.

[153] Cfr. N. Fraser, Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, Londres, Verso, 2013 [Fortunas del

feminismo, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015]; y de la misma autora, Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989.

[154] Cfr. E. Veronesi, Cinema e lavoro. La rappresentazione dell'identità adulta fra miti, successo e precarietà, Cantalupa, Effatà, 2004.

[155] Cfr. Losurdo, La lotta di classe, cit., pp. 110-117.

[156] Cfr. Marx, El capital I, cit., p. 918.

[157] Ibíd., pp. 692 ss.

[158] Ibíd.

[159] Standing, Precari, cit., pp. 230-231.

[160] Cfr. D. Lyon, The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society, 1994 [L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza, Milán, Feltrinelli, 1997; El ojo electrónico: el auge de la sociedad de la vigilancia, Madrid, Alianza, 1995].

[161] Cfr. B.-C. Han, Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, 2013 [Nello sciame. Visioni del digitale, Roma, Nottetempo, 2015, p. 89; En el enjambre, Barcelona, Herder, 2019].

[162] Cfr. Z. Bauman y D. Lyon, Liquid Surveillance: A Conversation, 2012 [Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida, Roma-Bari, Laterza, 2014; Vigilancia líquida, Barcelona, Paidós, 2013].

[163] Cfr. J. Zelter, Schule der Arbeitslosen, 2006 [trad. y ed. B. Ciolli, La scuola dei disoccupati, Milán, Isbn, 2007].

9. Desarraigo planetario

[1] Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 62.

[2] El capital I, cit., p. 7.

[3] Standing, Diventare cittadini, cit., p. 52.

[4] Cfr. P. Maltese, Generazioni precarie. Formazione e lavoro nella realtà dei call center, Pisa, ETS, 2011.

[5] Cfr. L. Zanfrini, Sociologia delle migrazioni, Roma-Bari, Laterza, 2007.

[6] Cfr. A. Dal Lago, Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale, Milán, Feltrinelli, 1999.

[7] R. N. Coudenhove-Kalergi, Praktischer Idealismus. Adel – Technik – Pazifismus, Viena, Paneuropa, 1925, p. 22.

[8] Hegel, Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, cit., § 514, p. 819.

[9] Cfr. K. M. Greenhill, Weapons of Mass Migration: Forced Displacement, Coercion, and Foreign Policy, Ithaca, Cornell University Press, 2010.

[10] A. de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, 1835-1840 [La democrazia in America, Milán, UTET, 2014, p. 386; La democracia en América, Madrid, Alianza, 2017].

[11] Ibíd., p. 385.

[12] Cfr. Bales, I nuovi schiavi, cit.

[13] B. Brecht, Die Lösung, 1953 [«La soluzione», Poesie 1933-1956, Turín, Einaudi 1977, p. 665].

[14] Cfr. P. De Carli, Fuga a Occidente. Migrazioni nella globalizzazione, tra esplosione demografica e guerre di religione, Roma, Albatros, 2016, pp. 36-37.

[15] Cfr. G. Gozzini, Le migrazioni di ieri e di oggi. Una storia comparata, Milán, Mondadori, 2008.

[16] Ibíd., pp. 403-404.

[17] Ibíd.

[18] Ibíd., p. 786.

[19] Ibíd., p. 205.

[20] Marx, El capital I, cit., p. 795.

[21] Ibíd.

[22] Ibíd., p. 805.

[23] Cfr. C. Castoriadis, Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997, París, Seuil, 2005 [Una sociedad a la deriva: entrevista y debates (1974-1997), Madrid, Katz, 2006].

[24] Marx, El capital I, cit., p. 280.

[25] J. Steinbeck, Las uvas de la ira, cit.

[26] Ibíd., p. 62.

[27] Ibíd., p. 232.

[28] Ibíd., pp. 54-55.

[29] Ibíd., p. 173.

[30] Ibíd., p. 300.

[31] Ibíd., p. 195.

[32] Ibíd., pp. 355-356.

[33] Ibíd., p. 184.

[34] Ibíd., p. 260.

[35] Ibíd., p. 569.

[36] Ibíd., p. 216.

[37] Ibíd., p. 291.

[38] Ibíd., p. 373.

[39] Ibíd., p. 431.

[40] Ibíd., p. 453.

[41] Ibíd., p. 375.

[42] Ibíd., p. 232.

[43] Ibíd., pp. 40-41.

[44] Ibíd., p. 632.

[45] Cfr., por ejemplo, V. Calzolaio y T. Pievani, Libertà di migrare. Perché ci spostiamo da sempre ed è bene così, Turín, Einaudi, 2016.

[46] Cfr. M. Livi Bacci, In cammino. Breve storia delle migrazioni, Bolonia, il Mulino, 2010 [Breve historia de las migraciones, Madrid, Alianza, 2012].

[47] De Carli, Fuga a Occidente, cit., p. 85.

[48] Cfr. Wallerstein, Il sistema mondiale dell'economia moderna, cit., pp. 328 ss.

[49] Cfr. A. Mannino, Mare monstrum. Immigrazione: bugie e tabù, Bolonia, Arianna, 2014.

[50] Cfr. S. Castles y M. J. Miller, The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World, 2009 [L'era delle migrazioni. Popoli in movimento nel mondo contemporaneo, Bolonia, Odoya, 2012].

[51] Cfr. K. Koser, International Migration: A Very Short Introduction, 2007 [Le migrazioni internazionali, Bolonia, il Mulino, 2009].

[52] Standing, Precari, cit., p. 165.

[53] Ibíd., p. 179.

[54] MEW, cit., II, p. 323.

[55] Cfr. P. Collier, Exodus: Immigration and Multiculturalism in the 21st Century, 2013 [Exodus. I tabù dell'immigrazione, Roma-Bari, Laterza, 2015, p. 45: «Estamos en las primeras fases de un desequilibrio de proporciones épicas»; Éxodo: inmigrantes, emigrantes y países, Madrid, Turner, 2013].

[56] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., p. 443.

[57] Cfr. J. Derrida y A. Dufourmantelle, De l'hospitalité, 1997 [trad. y ed. I. Landolfi, Sull'ospitalità, Milán Baldini & Castoldi, 2000].

[58] Kant, La paz perpetua, cit.

[59] Standing, Precari, cit., p. 145.

[60] Ibíd.

[61] Tiddi, Precari, cit., p. 24.

[62] Cfr. A. Ciniero, Economia flessibile e vite precarie. Lavoro e migrazioni nel racconto dei cittadini stranieri, Nápoles, Liguori, 2013.

[63] Cfr. C.-U. Schierup et al . (eds.), Migration, Precarity, and Global Governance: Challenges and Opportunities for Labour, Oxford, Oxford University Press, 2015.

[64] Cfr. J. S. Mill, Principles of Political Economy, Londres, John W. Parker, 1848, vol. I, pp. 142 ss. [trad. y ed. B. Fontana, Principi di economia politica, Turín, UTET, 2 vols., 1983; Principios de economía política, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 2008].

[65] Cfr. S. Benhabib, The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens, 2004 [trad. y ed. S. De Petris, I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini, Milán, Cortina, 2006; Los derechos de los otros, Barcelona, GEDISA, 2006].

[66] Cfr. A. Dagnino, I nuovi nomadi. Pionieri della mutazione, culture evolutive, nuove professioni, Roma, Castelvecchi, 1996.

[67] Steinbeck, Las uvas de la ira, cit., p. 452.

[68] Es lo que afirmó expresamente Mario Monti la mañana del 28 de julio de 2015, durante el transcurso del programa Agorà que se estaba emitiendo por la cadena RAI 3: «Cuando hay vivienda en propiedad, hay menos movilidad en el país, el mercado de trabajo es menos móvil. [...] Si lo que queremos es seguir teniendo una escasa movilidad y unos jóvenes que viven mucho tiempo con sus progenitores, y las características que hacen de Italia un país poco competitivo, sigamos concediendo un trato privilegiado a la vivienda».

[69] M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

[70] M. Heidegger, «Entrevista Der Spiegel», trad. del alemán R. Rodríguez, La autoafirmación de la Universidad alemana – El rectorado, 1933-1934 – Entrevista Der Spiegel, Madrid, Tecnos, 1996.

[71] P. Sloterdijk, Im Weltinnenraum des Kapitals. Fuïr eine philosophische Theorie der Globalisierung, 2005 [trad. y ed. S. Rodeschini, Il mondo dentro il capitale, Roma, Meltemi, 2006, p. 199; En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización, Madrid, Siruela, 2010].

[72] Hegel, Filosofía del derecho, cit., § 268, p. 219.

[73] L. Zoja, Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre, Turín, Bollati Boringhieri, 2001, p. 274 [El gesto de Héctor: prehistoria, historia y actualidad de la figura del padre, Barcelona, Taurus, 2018].

[74] Deleuze y Guattari, Mille piani, cit., p. 513.

[75] Cfr. W. Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, 1995 [trad. y ed. G. Gasperoni, La cittadinanza multiculturale, Bolonia, il Mulino, 1999; Ciudadanía multicultural, Barcelona, Paidós, 1996].

[76] Preve y Tedeschi, Dialoghi sull'Europa e sul nuovo ordine mondiale, cit., p. 242.

[77] Así en un discurso de Laura Boldrini, presidenta de la Cámara de Diputados de Italia, el 31 de marzo de 2014. Los migrantes —explicaba— serían la «vanguardia del estilo de vida que pronto será el estilo de vida de muchísimos de nosotros».

[78] Me refiero sobre todo a la trilogía de Hardt y Negri, Impero, cit.; Moltitudine, cit.; de los mismos autores: Commonwealth, 2009 [trad. y ed. A. Pandolfi, Comune. Oltre il privato e il pubblico, Milán, Rizzoli, 2010].

[79] Cfr. C. Formenti, La variante populista. Lotta di classe nel neoliberismo, Roma, DeriveApprodi, 2016, p. 189 [La variante populista: lucha de clases en el neoliberalismo, Vilassar de Dalt, Ediciones de Intervención Cultural, 2017].

[80] Ibíd.

[81] Cfr. Antunes, Addio al lavoro?, cit., p. 27.

[82] M. Heidegger, Gelassenheit, 1959 [trad. y ed. C. Angelino , L'abbandono, Genova, Il melangolo, 1983, p. 33; Serenidad, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002].

[83] Cfr. también C. Dubar, La crise des identités. L'interprétation d'une mutation, París, Presses Universitaires de France, 2000.

[84] Cfr. B. Badie, La fin des territoires, París, Fayard, 1995, en particular pp. 124-125.

[85] Cfr. R. O'Brien, Global Financial Integration: The End of Geography, Londres, The Royal Institute of International Affairs-Pinter Publishers, 1992.

[86] Cfr. F. Rella, Immagini del tempo. Da metropoli a cosmopoli, Milán, Bompiani, 2016, pp. 71-72.

[87] Cfr. E. Jünger, Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, 1932 [L'operaio. Dominio e forma, Milán, Longanesi, 1984; El trabajador: dominio y figura, Barcelona, Tusquets, 2003]

[88] A. Appadurai, Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization, 1996 [Modernità in polvere. Dimensioni culturali

della globalizzazione, Milán, Cortina, 2012].

[89] Heidegger, «Entrevista Der Spiegel», cit.

[90] Ibíd.

[91] Cfr. G. Vico, Principi di scienza nuova, 1744, libro III, sez. II, cap. I, I, § 875, Milán, Bompiani, 2012, p. 568 [Ciencia Nueva, Madrid, Tecnos, 1995].

[92] G. Flaubert, L'opera e il suo doppio. Dalle lettere, ed. F. Rella, Roma, Fazi, 2006, p. 142.

[93] Cfr. G. Mieli, Il bambino non è un elettrodomestico. Gli affetti che contano per crescere, curare, educare, Milán, Feltrinelli, 2011.

[94] P. P. Pasolini, «Il potere senza volto», Corriere della Sera, 24 de junio de 1974; ahora en Scritti corsari, Milán, Garzanti, 1981, p. 46 [Escritos corsarios, Guadarrama, Ed. del Oriente y el Mediterráneo, 2009].

[95] Ibíd.

[96] K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, 1844 [La vita di Hegel, Milán, Bompiani, 2012, p. 447.

[97] Cfr. D. Crystal, English as a Global Language, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[98] Cfr. M. Stumpe, Geviert, Gestell, Geflecht. Die logische Struktur des Gedankens in Martin Heideggers späten Texten, Braunschweig, Stumpe, 2002.

10. Tremendo, pero no irremediable

[1] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., II, p. 176.

[2] Ibíd., p. 176.

[3] Ibíd.

[4] Cfr. 7blù (colectivo), Falso movimento. Dentro lo spettacolo della precarietà, Roma, DeriveApprodi, 2005, p. 61.

[5] Cfr. Tiddi, Precari, cit., p. 8.

[6] Cfr. F. Berardi, Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation, Londres, Minor Compositions, 2009.

[7] Cfr. Orso, Alienazioni e uomo precario, cit., p. 118.

[8] Cfr. A. Simone (ed.), Suicidi. Studio sulla condizione umana nella crisi, Milán, Mimesis, 2014.

[9] Cfr. Orso, Alienazioni e uomo precario, cit., pp. 123-124.

[10] Cfr. A. Murgia y E. Armano (eds.), Mappe della precarietà, Bolonia, Odoya, 2012.

[11] Cfr. M. Biagini, Tempo determinato. Racconti di precariato militante, Pozzuoli, Boopen, 2007.

[12] Cfr. Nichi Vendola et al., Tu quando scadi? Racconti di precari, San Cesario di Lecce, Manni, 2005. Hemos subrayado que la situación de los trabajadores precarios la padece en su totalidad quien la narra: C. K. Riessman, «Analysis of Personal Narratives», en J. F. Gubrium y J. A. Holstein (eds.), Handbook of Interview Research: Context & Method, Londres, Sage, 2001, pp. 695-710.

[13] Marx, Miseria de la filosofía, cit., p. 81.

[14] B. Brecht, Der Messingkauf, 1937-1951 [L'acquisto dell'ottone, en Scritti teatrali, II, Turín, Einaudi, 1975, p. 65].

[15] Cfr. T. W. Adorno, Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen, 1962 [trad. y ed. G. Manzoni, Introduzione alla sociologia della musica, Turín, Einaudi, 1971; Disonancias: Introducción a la sociología de la música, Tres Cantos, Akal, 2009].

[16] Cfr. C. Melman, L'Homme sans gravité, 2002 [trad. y ed. C. Gilardi, L'uomo senza gravità, Milán, Mondadori, 2010].

[17] M. Foucault, Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979), París, Gallimard, 2004, p. 68 [Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979), Milán, Feltrinelli, 2005; Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979), Tres Cantos, Akal, 2016].

[18] Remitimos al lector principalmente a nuestros estudios Il futuro è nostro, cit., caps. V y VI; Idealismo e prassi, cit., pp. 172 ss.

[19] L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 1922 [Tractatus logico-philosophicus, Turín, Einaudi, 1980, p. 5; ídem, Madrid, Alianza, 2010].

[20] P. Ricoeur, «Approche philosophique du concept de liberté religieuse», en E. Castelli et al., L'herméneutique de la liberté religieuse, París, Aubier, 1968, p. 220.

[21] Cfr. A. Gorz, Misères du present, richesse du possible, París, Galilée, 1997.

[22] T. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 1951 [trad. y ed. R. Solmi, Minima moralia. Meditazioni della vita offesa, Turín, Einaudi, 2009, p. 304; Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada, Tres Cantos, Akal, 2017].

[23] M. Foucault, Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980), 2012 [Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980), Milán, Feltrinelli, 2014, p. 85; El gobierno de los vivos: curso del Collège de France, 1979-1980, Tres Cantos, Akal, 2016].

[24] Hegel, Lineamenti di filosofia del diritto, cit., § 257, p. 417.

[25] Cfr. C. Preve, Individui liberati, comunità solidali. Sulla questione della società degli individui, Pistoia, CRT, 1998.

[26] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., X, § 6, p. 1244.

[27] Sobre este asunto, remitimos al lector a nuestro estudio Pensare

altrimenti. Filosofia el dissenso, Turín, Einaudi, 2017.

[28] J. Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, 1929 [trad. y ed. S. Battaglia y C. Greppi, La ribellione delle masse, Milán, SE, 2001].

[29] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., IV, § 14, p. 435.

[30] B. Brecht, Keiner oder Alle (1934), en Gesammelte Werke, 20 vols., Fráncfort, Suhrkamp, 1967, vol. I, p. 2181.

[31] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., II p. 121.

[32] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., IV, § 14, p. 435.

[33] C. Lasch, The True and Only Heaven: Progress and Its Critics, 1991 [Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica, Vicenza, Neri Pozza, 2016, p. 554].

[34] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XV, § 62, p. 1827 B.

[35] Cfr. P. Cingolani, L'exil du précaire, París, Klincksieck, 1986.

[36] Cfr. B. Grieco, Un partito non stalinista. PCI 1936: «Appello ai fratelli in camicia nera», Venecia, Marsilio, 2004, p. 233.

[37] D. Losurdo, L a sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra, Roma, Carocci, 2014, p. 205 [La izquierda ausente: crisis, sociedad del espectáculo, guerra, Vilassar de Dalt, Ediciones de Intervención Cultural].

[38] Cfr. A. Giannuli, L'abuso pubblico della storia. Come e perché il potere politico falsifica il passato, Parma, Guanda, 2009.

[39] Cfr. M. Veneziani, Tramonti. Un mondo finisce e un altro non inizia, Cesena, Giubilei Regnani, 2017.

[40] La sagrada familia, cit., p. 102.

[41] Ibíd., p. 14.

[42] Ibíd.

[43] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., p. 761.

[44] Ibíd.

[45] G. Bu¨chner, Dantons Tod, 1835 [La morte di Danton, en La morte di Danton, Woyzeck e gli altri scritti, Milán, Rizzoli, 1955, p. 94; La muerte de Danton; Woyzeck, Madrid, Cátedra, 2017].

[46] Gramsci, Tesi di Lione, cit., pp. 495 ss.

[47] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XIII, § 17, p. 1584.

[48] Lenin, «Balance de la discusión sobre la autodeterminación», en Obras escogidas en 12 tomos, VI, p. 25, Moscú, Progreso, 1973, disponible en marxists.org (N. del T.) .

[49] Cfr. A. de Benoist, Orientations pour des années décisives , 1982 [Il nemico principale. Considerazioni per anni decisivi, Florencia, La Roccia di Erec, 1983].

[50] S. Latouche, Survivre au développement. De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative, 2004 [Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa, Turín, Bollati Boringhieri, 2005, p. 95; Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa, Barcelona, Icaria, 2007].

[51] «La crítica tiene como recurso principal la posibilidad de visibilizar los sufrimientos de una forma discursiva que, a partir de una pluralidad de quejas, puede obtener un único clamor» (Boltanski, Chiapello, Il nuovo spirito del capitalismo, cit., p. 390).

[52] G. W. F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, ed. G. Lasson, vol. VII, p. 405.

[53] Cfr. A. Burgio, «Il signore, il servo e la plebe. Hegel tra lavoro servile e disoccupazione di massa», en L. Castellina (ed.), Nuove servitù, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 17-37.

[54] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., p. 297.

[55] Cfr. De Benoist, Populismo, cit., p. 100.

[56] Standing, Precari, cit., p. 24.

[57] Marx, El capital I, cit., p. 53.

[58] Cfr. Antunes, Addio al lavoro?, cit., p. 97.

[59] Cfr. ibíd.

[60] G. Agamben, La comunità che viene, Turín, Bollati Boringhieri, 2001, p. 47 [La comunidad que viene, Valencia, Pre-Textos, 2016].

[61] Cfr. Preve y Tedeschi, Lineamenti per una nuova filosofia della storia, cit., p. 185.

[62] Thompson, Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale, cit., p. 67.

[63] A. Badiou, Le réveil de l'histoire, 2011 [trad. y ed. L. Toni y M. Zaffarano, Il risveglio della storia. Filosofia delle nuove rivolte mondiali, Milán, Ponte alle Grazie, 2012, p. 38; El despertar de la historia, Madrid, Clave Intelectual, 2012]. Cfr. también G. Cavallo, La pratica del bene comune. Etica e politica in Charles Taylor e Alasdair MacIntyre, Turín, Accademia University Press, 2015, pp. 65-66.

[64] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XI, § 12, p. 1395.

[65] M. Heidegger, Quaderni neri 1938/1939 [Riflessioni VII-XI], Milán, Bompiani, 2016, p. 125.

[66] Cfr. Standing, Diventare cittadini, cit., p. 10.

[67] Ibíd.

[68] «La victoria llegará únicamente cuando el precariado se haya abolido a sí mismo» (Standing, Precari, cit. p. 296).

[69] El precariado es, para Standing, la «clase global en devenir» (ibíd., p. 11), sobre la que cabe preguntarse cuál es su naturaleza y a qué resultados puede conducir en concreto. No es «una clase para sí, sino más bien una clase en devenir» (ibíd., p. 22).

[70] Cfr. G. Debord, Oeuvres, París, Gallimard, 2006, p. 1021.

[71] Arriola y Vasapollo, L'uomo precario, cit., p. 211.

[72] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 154.

[73] Cfr. Standing, Precari, cit., p. 177.

[74] Gramsci, Quaderni del carcere, cit., XIV, § 18, p. 1676.

[75] Ibíd., XII, § 3, p. 1551.

[76] Ibíd., XI, § 12, pp. 1377-1378.

[77] Hegel, Werke in zwanzig Bänden, cit., XX, p. 73.

[78] S. Massini, 7 minuti. Consiglio di fabbrica, Turín, Einaudi, 2015, p. 27.

[79] Ibíd., p. 37.

[80] Ibíd., p. 39.

[81] Ibíd., p. 45

[82] Ibíd., p. 55.

[83] Ibíd., p. 62.

[84] Ibíd., p. 37.

[85] Lukács, Historia y conciencia de clase, cit., I, p. 184.

[86] Hegel, Fenomenología del espíritu, cit., p. 133.

[87] «El mismo acto de rebelión, independientemente de su resultado, ya cuenta como un éxito» (S. Žižek, Living in the End Times, 2010 [Vivere alla fine dei tempi, Milán, Ponte alle Grazie, 2011, p. 17; Viviendo en el final de los tiempos, Tres Cantos, Akal, 2015].

[88] V. Hugo, Ceux qui vivent, ce sont ceux qui luttent, en Les Châtiments (1853), en Oeuvres complètes, II, Saint Julien en Genevois, Arvensa, 2009, p. 1716.

Título original: Storia e Coscienza del Precariato

Edición en formato digital: 2021

© 2018 Bompiani / Giunti Editore S.p.A., Firenze-Milano

© de la traducción: Alejandro Pradera-Sánchez, 2021

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2021

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

alianzaeditorial@anaya.es

ISBN ebook: 978-84-1362-281-1

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.

Conversión a formato digital: REGA

www.alianzaeditorial.es